

فصلية علمية محكمة - تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

البعد الجمالي في التحليل النحوي عند المفسرين

د. محمود حسن الجاسم

قسم اللغة العربية - جامعة قطر

قطر

جامعة الكويت

مجلس النشر العلمي



ISSN: 1560 - 5248

الرسالة ٤٠٠ - الحولية ٣٤

١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م (مارس)

الرسالة ٤٠٠

البعد الجمالي في التحليل النحوي عند المفسرين

د. محمود حسن الجاسم
قسم اللغة العربية - جامعة قطر
قطر

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الرابعة والثلاثون - ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤م

المؤلف

د. محمود حسن الجاسم

- دكتوراه في النحو والصرف بعنوان: «تعدد أوجه التحليل النحوي عند الزمخشري وأبي حيان وابن هشام» جامعة حلب – سوريا، ١٩٩٩.
- أستاذ مشارك بتخصص النحو والصرف، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، سوريا، ويعمل الآن معاراً في جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم، قسم اللغة العربية.

الإنتاج العلمي :

- **تأويل النص القرآني وقضايا النحو**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠١٠م.
- **القاعدة النحوية: تحليل ونقد**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠٠٧م.
- **تعدد الأوجه في التحليل النحوي**، دار النمير، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠٠٧م.
- **المدخل إلى تاريخ النحو**، دار التراث، حلب، سوريا، ط ١، ٢٠٠٩م.
- **الجملة العربية**، دار التراث، حلب، سوريا، ط ٢، ٢٠٠٨م.
- له عشرات البحوث العلمية في المجلات الأكاديمية المحكّمة، وله العديد من المؤلفات، وعضو في لجان علمية عدّة في سوريا وخارجها، وشارك في العديد من المؤتمرات العلمية الدولية وأشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه.

المحتوى

ملخص

يتناول البحث التحليل النحوي الذي يحمل بعداً جمالياً، عند مفسري القرآن الكريم، وينقسم إلى مقدمة وعرض بفصلين ونتائج. يقف البحث في التقديم عند تحديد المفهوم الذي ينبني عليه والخطوات المنهجية المتبعة. ثم ينتقل ليعرض في الفصل الأول المظاهر التي يتجلّى بها هذا النوع من التحليل، فيراها قد تأخذ مظهراً تمزج فيه النحو بالجوانب الجمالية، وقد تأخذ مظهر اللجوء إلى استحضار تراكيب مفترضة لإبراز القيمة الجمالية. ثم يتناول البحث بعد ذلك المفردات الجمالية التي استعملها المفسرون في تحليلهم النحوي عندما يرجّحون أو عندما يردّون ويستبعدون، ويعرض لها وللسياقات التي وردت فيها وللمعاني التي تحملها. كذلك يقف عند مفهوم الفصاحة وطبيعة تحليل المفسرين للّغة القرآنية على ضوء هذا المفهوم. ويدرس البحث في الفصل الثاني الأسس التي ارتكز عليها المفسرون في هذا النوع من التحليل النحوي الجمالي، فيقف بدايةً عند طبيعة الأسس في التحليل النحوي عامّة، كما يدرس كيفية ورودها في السياق التحليلي، وكيفية تضافرها مع قواعد الأبواب النحوية للتوصل إلى الوجه الأنسب. وينتقل بعد ذلك ليعالج طبيعة تلك الأسس، عندما تتضافر وأسس البعد الجمالي في محاكمة الأوجه النحوية، ثم يعرض لأسس البعد الجمالي في الحوار الفقهي والعقدي الذي ينبني على التحليل النحوي. وينتهي البحث أخيراً إلى عرض النتائج التي توصّل إليها.

مقدمة

نزل القرآن الكريم بإعجازه الإلهي الخالد، خاتماً للكتب السماوية، هدايةً ورحمة للعالمين، وبلّغه الرسول الأمين محمد – صلى الله عليه وسلم – للناس على أتمّ وجه، وأدركت الأمة جمعاء أن القرآن الكريم نصٌّ فريد معجز بفصاحته وجماله، فهو ذو سمة فنّيّة لا حدّ لها، وجمال في النظم لا نظير له، ونظراً لأهميته في الثقافة الإسلامية فقد كان الأساس لعلوم العربية بجوانبها كافّة.

ولمّا نشأ الدرس النحوي وبدأت مسيرة التحليل فيه كان نظم الكلام وأسراره ميداناً للنحاة قبل أن يهتم به البلاغيون، فقد تطرّق النحاة في تحليلهم إلى الظواهر التركيبية وقيمها الجمالية التي تشكّل النظم، من تقديم وتأخير، وفصل ووصل، وحذف وذكر، ونحوها، ولعل سيبويه من أقدم النحاة الذين تطرقوا إلى هذه القضايا في كتب التنظير النحوي[1]. ولمّا انطلق المفسرون في تناولهم آي الذكر الحكيم قادهم التعمق في تحديد المعنى وكشف أسراره إلى تناول العناصر التركيبية؛ إذ قادهم التأمل في خفايا المعنى إلى الوقوف عند العناصر التركيبية وتحليل معانيها وأبعادها الجمالية، مثل تحديد العائد، ومعنى الأداة، والمعنى الأسلوبي لعبارة ما، ومعاني الأبواب النحوية، مثل الاستئناف، والعطف، والتوكيد، وغيرها[2].

وإذا أدركنا أن النص القرآني يمثل الذروة في الجمال التعبيري في نظمه واتساقه فعلينا ألا نستغرب إبراز هذا الملمح في ثنايا الدرس القرآني واللغوي عامة؛ فقد كان لهذا النص الشريف أثر فعّال في تشكيل الأساسيات لعلوم العربية، ولاسيما علم البلاغة. وانطلاقاً من هذه النقطة ونظراً لتلاحم البلاغة بالنحو كثرت الإشارات الجمالية لدى المفسرين في تحليلهم لتراكيب النص القرآني، فقد تنبه هؤلاء إلى الجانب الفني الذي لا تمتلكه أساليب الكلام البشري شعراً أو نثراً، فراعوا خصوصيته الفنية على صعيد التراكيب وبناء الجمل والترابط فيما بينها، وحاولوا

جاهدين أن يأخذوا بما ينسجم والاتساق النصي في القرآن الكريم، وإذا حدث أن لم يفطن أحد المحللين إلى ما أدى إليه تحليله من تفكيكٍ أو تنافرٍ في النظم، جاء محللٌّ آخر ليوضّح فساد الوجه أو ضعفه، مستعيناً بمعطيات النص القرآني، مشيراً إلى ما هو أبلغ وأقوى. لهذا نرى أن المعطيات الجماليّة في التحليل النحوي لأساليب القرآن الكريم كانت معايير ينبغي أن تراعى، وأصبحنا نرى أحكامهم النحوية ذات البعد الجمالي متناثرة في تفاسيرهم، ففي سياق التفضيل والترجيح نراهم يصفون الوجه بألفاظ معينة، مثل: الأبلغ، والأقوى، والأوقع، والأجود، والأحسن، والأجزل، والأفخم، والأعرق فصاحة، والأفصح، والأسهل. وبالمقابل في سياق الرد والتضعيف يصفون الأوجه بألفاظ معينة، مثل قولهم: فيه تعقيد، و: ينبو عنه أسلوب القرآن الكريم، و: فيه تفكيك النظم، و: يؤدي إلى تنافر النظم، و: متكلف، و: فيه قلق من جهة المعنى، و: فاسد في المعنى، و: بعيد عن الفصاحة.

وعندما تأملنا في الدراسات النحوية التي تناولت التفاسير لم نلحظ عملاً أفرد لجهود المفسرين باباً في هذا السياق، فتكوّنت فكرة البحث الذي بين يدينا. وقد آثرنا كلمة «الجمالي» بدلاً من «البلاغي»؛ لأن مصطلح «الجمال» في الميدان اللغوي أوسع من مصطلح «البلاغة»؛ إذ يسمح لنا بالتحرك لنغطي – ما أمكن – الملامح الجمالية التي عكسها التحليل النحوي عامّة، سواء أكانت ضمن منظومة الدرس البلاغي أم لم تكن، كما يسمح لنا أن نستفيد من الدراسات اللغوية الحديثة؛ لأنه يشمل ميادين البلاغة وغيرها من مظاهر ذات بعد جمالي لغوي لم يشر إليها. وآثرنا كلمة «بعد»؛ لأن الميدان الأساس هو التحليل النحوي، وكان الجانب الجمالي من التجليات التي ترشح بين الحين والآخر، فلم يكن ميداناً درسياً لذاته. ونريد بالتحليل النحوي الإجراءات التحليلية التي كانوا يقومون بها، وهم يتأملون ويفكّكون عناصر النظام التركيبي في نصوص القرآن الكريم، وذلك على مستوى الوظيفة أو الدلالة، أيّاً كان الجانب المحلّل، لفظاً، مثل الحرف والاسم والفعل، أو موقعاً لمعنى من معاني

الأبواب النحوية، مثل الفعلية والمفعولية والحالية والظرفية، أو تركيباً ذا أسلوب معين مثل الشرط والنداء، أو تحديداً لدلالة عائد ما، مثل الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، أو كان غير ذلك مما يمسّ الجانب التركيبي.

أما المقصود بالمفسرين فهم الذين تتميز تفاسيرهم بالطابع اللغوي ولاسيما النحوي، وأبرزهم: الطبري (ت ٣١٠ هـ)، والزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، وابن عطية (ت ٥٤٦ هـ)، والفخر الرازي (ت ٦١٦ هـ)، والقرطبي (٦٧١ هـ)، وأبو حيان النحوي (ت ٧٤٢هـ). فهؤلاء يمثلون صورة وافية لطبيعة التحليل النحوي ومظاهره ومواطن القوة والضعف فيه، والبعد الجمالي الذي يعكسه. وعلى ذلك يكون البحث قد غطّى المرحلة الزمنية المناسبة لجهود المفسرين ذات البعد الجمالي، وهي المرحلة الممتدة من القرن الرابع إلى القرن الثامن.

ولابد من أن ننوّه إلى أن الشواهد والأمثلة التي تُعرض تحت العنوانات كانت انتقائية لاستجلاء الفكرة فقط، وإذا كان في المثال أكثر من رأي لمفسرين مختلفين فإننا نراعي التسلسل التاريخي في التناول وعرض الآراء، فنبدأ من الأقدم ثم الذي يليه، وهكذا. ولم يكن من منهج البحث الوقوف عند الأوجه النحوية ومحاكمتها في ضوء الأصول النحوية النظرية للوصول إلى الأقوى، بل الغاية هي استجلاء البعد الجمالي في التحليل النحوي لديهم، من حيث الألفاظ المستعملة ودلالاتها والمرتكزات التي اعتمدوا عليها في حوارهم وخلافهم، وقيمة هذا الجهد لديهم، في ميادين الدرس اللغوي.

واقتضت طبيعة البحث أن ينقسم في عرضه إلى فصلين؛ الأول: يتناول المظاهر والمفردات المستعملة؛ أي: مظاهر البعد الجمالي في التحليل النحوي، وفيه نقف عند الأحكام التي تمزج النحو بالجوانب الجمالية، والأخرى التي تلجأ إلى تراكيب مفترضة يستدعيها الشاهد. كما ندرس فيه المفردات المستعملة لديهم، من حيث التنوع والمظاهر التي ترد فيها، ودلالتها، ومفهوم الفصاحة لديهم وعلاقته بالبعد

الجمالي في التحليل النحوي. أما الفصل الثاني فندرس فيه الأسس التي اعتمدها النحاة في تحليلهم النحوي الجمالي، ونقف بدايةً عند أنواع تلك الأسس في النحو عامّة، وتجلياتها في السياق التحليلي النحوي، وكيفية تضافرها مع البعد الجمالي أو امتزاجها به، في الحوار ومحاكمة الأوجه قبولاً وترجيحاً أو ردّاً ورفضاً، كما ندرس في هذا الفصل أثر أسس البعد الجمالي في التحليل النحوي الذي يتطرق إلى قضايا التشريع والعقيدة. ونخلص أخيراً إلى جملة من النتائج التي توصلنا إليها، ثم ننتهي بسرد المصادر والمراجع.

والله الموفق.

الفصل الأوّل : المظاهر والمفردات المستعملة

أولاً - مظاهر البعد الجمالي في التحليل النحوي:

١ - الأحكام التي تمزج النحو بالجوانب الجمالية.

٢ - اللجوء إلى تراكيب مفترضة في الموضع ذاته يستدعيها الشاهد.

ثانياً - المفردات المستعملة:

١ - تنوّع المفردات المستعملة.

٢ - المظاهر التي ترد فيها المفردات المستعملة.

٣ - دلالة المفردات المستعملة.

٤ - مفهوم الفصاحة والاضطراب في تحديد البعد الجمالي للأساليب القرآنية.

أولاً – مظاهر البعد الجمالي في التحليل النحوي:

اهتم المفسرون بالبعد الجمالي، وأنزلوه منزلة عليا في معرض تحليلهم النحوي؛ فكانوا يأخذونه بالحسبان عند النظر في تأويلهم وتحليلهم، يتفحصون المعنى الذي يقتضيه الوجه النحوي في ضوء معطيات السياق، تقودهم سليقتهم وثقافتهم إلى توخي الوج ه الأقوى والأحسن والأنسب والأبلغ، مبتعدين – ما أمكن – عمّا يخلّ بنظم القرآن الكريم وإعجازه وجماله، من هنا شاعت الأحكام الجمالية في تحليلهم النحوي، وكان لها مظاهر متنوعة، بحسب طبيعة الظاهرة المدروسة ومجريات التحليل والتأويل. ويبدو للمتأمل أن الميادين التي ظهر فيها البعد الجمالي في معرض التحليل النحوي لدى المفسرين تأخذ مظاهر عدّة، يمكن النظر إليها من جانبين؛ الأول: يتمثل بالأحكام التحليلية التي تمزج النحوي بالجمالي، فتكون المفردة المستعملة في سياق المفاضلة تمثل حكماً نحوياً وجمالياً في آن معاً. أما الثاني فيواجهنا ببعده الجمالي، عندما يلجأ المفسر إلى تراكيب مفترضة لإبراز قيمة جمالية يستدعيها سياق التحليل، ولكلّ جانب تنوعات يمكن أن نعرضها بشيء من التفصيل.

١- الأحكام التي تمزج النحو بالجوانب الجمالية :

يطلق المفسرون أحياناً أحكام قيمة في معرض الإجراءت التحليلية النحوية التي يقومون بها، فتكون تلك الأحكام ذات طابع نحوي جمالي؛ أي: إنّ المفسر يحكم على الوجه بمفردة عندما يفاضل بين غير وجه، وهي تمثل حكماً نحوياً ذا صبغة جمالية، أو قل: حكماً نحويّاً جماليّاً في آن معاً، ويكون ذلك غالباً في سياق المفاضلة والتجاذب بين أكثر من وجه نحوي يستدعيه التركيب، فيرد حكم القيمة في سياق الترجيح ليحمل قيمة جمالية إيجابية، كما يرد في سياق الرد والاستبعاد ليحمل قيمة جمالية سلبية تتعلق بالوجه المستبعد. مثال على ما ورد في سياق الترجيح ما حدث في تحليل قوله تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ

وَإِسۡحَٰقَ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣). ذهب أبو حيان إلى أن جملة «نحن له مسلمون» معطوفة على جملة «نعبد»، وعلّل ذلك بأنه لما ذكر الجواب بالفعل «نعبد» الدال على أن العبادة متجددة دائماً جيء بالجملة الاسمية «نحن له مسلمون» وخبرها اسم فاعل يدل على الثبوت «مسلمون»؛ لأن الانقياد لا ينفكّون عنه دائماً، وعنه تكون العبادة، فيكون قوله تعالى: «ونَحْنُ لَهُ مُسْلِمُون» أحد جملتي الجواب. وعلى ذلك أجابوه بشيئين؛ أحدهما: الذي سأل عنه «نعبد إلهك...»، والثاني: مؤكّد لما أجابوا به «نحن له مسلمون»، فيكون من باب الجواب المُربي على السؤال. ثم أضاف أبو حيان: وقد أجاز بعضهم أن تكون جملة «نحن له مسلمون» حاليّة من الضمير في «نعبد». ثم عقّب على ذلك مستعملاً مفردة تمثّل حكماً نحويّاً جماليّاً؛ إذ قال: والأول أبلغ، ليكون أحدَ شقّي الجواب[٣]. وعلى ذلك فالمفردة «أبلغ» تمثل حكماً نحويّاً يحمل قيمة إيجابية في المفاضلة؛ لأنها ترجح وجهاً نحويّاً على آخر، وتمثل حكماً جماليّاً؛ لأنها تدل على معنى بلاغيّ، يُعدّ المرتكز في المفاضلة النحوية.

ومما ورد في سياق الاستبعاد ما جاء في تحليل قوله تعالى: ﴿إِذۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ٣٨ أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأۡخُذۡهُ عَدُوّٞ لِّي وَعَدُوّٞ لَّهُۥۚ وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ (طه: ٣٨-٣٩). لعلّ المتبادر إلى الذهن في تحديد المقصود بالضمير الغائب في «اقذفيه، فاقذفيه، فليلقه، يأخذه، له» هو موسى – عليه السلام – لذا ذهب الزمخشري إلى أن ضمائر الغيبة السابقة كلّها راجعة إلى موسى. ورأى الزمخشري أن رجوع بعضها إلى «موسى» وبعضها الآخر إلى «التابوت»، كما ذهب بعضهم فهم فيه هجَنة؛ لأن تشتيت الضمائر يؤدي إلى تنافر النظم الذي هو أساس إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر، فالمقذوف والمُلقَى هو موسى في جوف التابوت[٤]. وواضح أن حكم المفاضلة النحوي تمثّل بمسوّغ جمالي في استبعاد الوجه «تنافر النظم». وهذا الضرب الذي يمزج الأحكام البلاغية أو الجمالية عامّة

بأحكام التحليل النحوي يرد في سياق المفاضلة بين الأوجه التي يحتملها التركيب ترجيحاً أو استبعاداً بالتضعيف أو بالرفض، بكثرة كاثرة لدى المفسرين.

٢-اللجوء إلى تراكيب مفترضة في الموضع ذاته يستدعيها الشاهد:

وهو الجانب الثاني الذي أشرنا إليه منذ قليل، فقد يلجأ المحلّل إلى استحضار تراكيب أخرى، ذات أبعاد جماليّة يقوده إليها سياق التحليل النحوي؛ نظراً لامتزاج النحو بجماليات التركيب، ولذلك وجوه متنوّعة؛ فقد يكون باللجوء إلى التأويل بافتراض التراكيب البديلة للظاهر الذي عليه النص، أو باللجوء إلى التراكيب المفترضة المشابهة، لإبراز القيمة الجمالية للآية المحللة وليس لغرض تأويلها وحملها على تركيب آخر، أو يكون باللجوء إلى المقارنة مع التركيب الأصلي المفترض قبل العدول عنه، أو يكون باللجوء إلى استحضار التراكيب المفترضة، من قبيل الدفاع عن التركيب المستعمل بتحليل نحوي جمالي.

أ - اللجوء إلى التأويل بافتراض التراكيب البديلة للظاهر الذي عليه النص: ويندرج ضمن هذا الضرب اللجوء إلى التأويل لأسباب ذوقية، واللجوء إلى التأويل لاقتضاء السياق والنظام التركيبي الذي عليه الآية، واللجوء إلى التأويل لخروج التركيب على القواعد.

ينبغي أن نأخذ في الحسبان في بادئ الأمر أن التعدد التفسيري يكشف عن غنى النص وآفاقه وأبعاده في سياق الثقافة المتنوع وطبيعة التلقي؛ إذ إن المعنى في النصوص التي تمتاز بفنية عالية لا وجود له بمعزل عن المركبات الذاتية للقراء[٥]، ذلك أن المفسر عندما يتناول نصّاً من هذه النصوص ينقاد إلى فهم ما، وهذا الفهم يعدّ حصيلة لتفاعل أمرين: المعطيات السياقية التي يتشكّل منها النص، وطبيعة المتلقي، من حيث التكوين الفطري والمكتسب[٦]، وعندئذٍ لا يتشكل المعنى من المعطيات النصية فقط، بل من خلال التفاعل بين المتلقي وتلك المعطيات[٧]، فالمتلقي «يلوّن النص، ولاسيما النص القرآني بتفسيره له، ويحدّد بشخصيته المستوى

الفكري للعبارة، ولن يفهم إنسان من النص إلا ما يرقى إليه فكره، وبمقدار هذا يتحكّم في النص، ويجر العبارة إليه جرّاً وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً حينما تسعفه اللغة، وتتسع له ثرواتها من التجوزات والتأويلات»(٨).

ولما كانت المعطيات النصية متنوعة غنية تسمح بتنوع في التشكّل الدلالي للنص، وكانت طبيعة القراء مختلفة فطريّاً وثقافيّاً، أدّى ذلك إلى تنوّع الأفهام، وهذا الحكم ينطبق على مجمل النصوص القرآنية نظراً لفنيتها العالية، شريطة أن يستمد المفسّر مشروعية فهمه من معطيات السياق النصي وقوانين النحو في ضوء كلام العرب. وعلى ما سبق فمن الطبيعي ألّا نستغرب الخلاف في التحليل واللجوء إلى افتراض التراكيب البديلة لأسباب ذوقية تتعلق بتعمق المفسر وخصوصيته، فربما ذهب المفسر إلى أن يرى في التركيب أوجهاً لا تسمح بها معطيات السياق الظاهرة، فيأخذ بها ويفضّلها على غيرها لقيمتها الجماليّة، تقوده نزعته التأويلية التي تبحث عن البعيد والغائب عنا، والتي يحاول الدفاع عنها بالشرح والتوضيح، ثم يأتي آخر ذو نزعة تميل إلى الظاهر فيرد عليه. إليك مثلاً تحليل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة:١٧). إذا كان الظاهر يقتضي أن يكون جواب الشرط بـ«لمّا» هو «ذهب الله بنورهم» فإن الزمخشري ذهب مذهباً آخر، إذ رأى أن جواب «لمّا» يحتمل وجهين: الأول: «ذهب الله بنورهم»، والثاني: أنه محذوف، والتقدير: خمدت، فبقوا خابطين في ظلام، مُتحيّرين متحسِّرين على فوت الضوء. ويشرح الزمخشري مرجّحاً الوجه الذي يقتضي التركيب المفترض المقدر: «إنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس للدال عليه، وكان الحذف أولى من الإثبات لما فيه من الوجازة، مع الإعراب عن الصفة الحاصلة للمستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في أداء المعنى»(٩).

ومما سبق نلحظ أن اللجوء إلى التركيب المفترض الذي اقتضى تأويلاً بتقدير محذوف في الوجه الثاني إنما هو ناتج من ذوق المفسر الجمالي، وإذا تأملنا في

التركيب نلحظ أنه ليس هناك استطالة في الكلام، وأن ظاهر السياق يشير إلى أن جملة «ذهب الله بنورهم» هي الجواب، ثم إن موقعها سيبدو قلقاً وفقاً للوجه الثاني، لذلك اختار أبو حيان الوجه الأول مبيّناً أن الذي ذكره الزمخشري في الوجه الثاني خطابة لا طائل تحتها؛ لأنه يمكن له ذلك لو لم يكن يلي قوله: «فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ» قوله : «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ». وبيّن أن هذه عادته في غير موضع من تفسيره، ولا ينبغي أن يفسر كلام الله بغير ما يحتمله، ولا أن يزاد فيه على شاكلة ما فعل الزمخشري، بل يكون الشرح طبق المشروح من غير زيادة عليه ولا نقص منه[١٠].

وقد يكون اللجوء إلى التأويل والتراكيب المفترضة بتقدير محذوف أمراً لابد منه، يقتضيه نظم الآية وقوانينها التركيبية، وتكون هناك معطيات سياقية تشير إلى دائرة تأويلية معينة، تعدّ بمنزلة الدليل والضابط للمساحة التأويلية المتاحة أمام المؤول، فقد يرد الحذف في الكلام لغاية جمالية، ولهذا وقف عنده البلاغيون والنحاة من قبلهم وبيّنوا قيمته التعبيرية[١١]، فالحذف في النصوص الفنية قد يكون وسيلة لغنى المعنى وفتح الاحتمالات والظلال الدلالية التي تكسب النص ميزة جمالية لا تتحقق إلا به، وعندئذٍ يتنوع تقدير المحذوف، وإن كانت معطيات السياق تجعل التنوع في دائرة معينة تقتضيها معطيات النسيج النصي؛ ذلك أن أيّ عنصر لغوي في تركيب ما لا يمكن أن يأخذ معناه إلا في علاقته بمجموع العناصر التي تؤلف معه كامل النسيج النصي، وعليه، فإن تلك العناصر الأخرى بما يكون بينها من علاقات هي التي تشكل سياق ذلك العنصر فتعطيه معناه الخاص داخل النص[١٢]، وفي الوقت نفسه «ليس المعنى الكلي مجموعاً لجزئيات متناثرة في (النسيج النصي) للعمل الأدبي، وإنما هو الأفق الأخير الذي تنتهي إليه الدلالات اللغوية في السياق»[١٣]. قال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ (البقرة: ٦٠).

رأى الفخر الرازي أن الإعجاز كامن في تقدير محذوف أظهرته نصوص أخرى، ولو لم يقدّر كان ذلك طعناً بنبي الله موسى، عليه السلام، إذ لم يمتثل الأمر. وعليه

فالفاء في قوله: فانفجرت متعلقة بمحذوف، والتقدير: فضرب فانفجرت، أو: فإن ضُرِبت فقد انفجرت، ويتساءل: هل يجوز أن يأمر الله تعالى موسى بأن يضرب بعصاه الحجر، فينفجر ذلك الحجر من غير ضرب، حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف؟ ثم يجيب مستعيناً بحجج منطقية في ضوء السياق وبالأخبار التاريخية: لا يمتنع في القدرة أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر، ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة، فالله تعالى قادر على كل شيء، لكنّ الصحيح الذي يقتضيه العقل أنّ موسى – عليه السلام – ضرب الحجر فانفجرت؛ لأنّ الله تعالى لو أمر رسوله بشيء ولم يفعله كان عاصياً، ولأنّ الحجر إذا انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالعصا عبثاً لا معنى له، ولأنّ المروي في الأخبار أن تقدير الكلام: فضرب فانفجرت، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ﴾ (الشعراء: ٦٣) على أنّ المراد: فضرب فانفلق. بتقدير محذوف[١٤].

وفي المثال السابق نلحظ أن الحذف الذي عليه نظم الآية كان لغاية جماليّة، وأن اللجوء إلى التراكيب المفترضة بالتأويل كان أمراً يقتضيه النظام التركيبي، وكان وراء الإشارة إلى البعد الجمالي والإعجازي في نظم الآية من وجهة نظر المفسر.

وربما كان اللجوء إلى التراكيب المفترضة بالتأويل وسيلةً للهروب من الظاهر الذي خرج على القواعد، وتمسكاً بمفهوم الفصاحة الذي يحمل بعداً جماليّاً؛ فقد يذهب بعضهم إلى أن الفصاحة معيار جمالي يقوّي من الأسلوب ويعطيه قيمة جمالية في التعبير، وعلى ذلك رأى أن القرآن الكريم أفصح الأساليب، ولا يجوز أن يحمل على القليل والنادر والضرائر الشعرية، ومن أبرز الذين ذهبوا هذا المذهب أبو حيان، إذ يقف أحياناً عند بعض التراكيب في الآيات الكريمة، متأملاً التوجيه الذي قيل فيها وفقاً لما يقتضيه ظاهرها، فيرفض ما قيل انطلاقاً من مفهوم الفصاحة الذي يتبناه، كما في موقفه الرافض للأوجه التي تحمل التركيب على الاعتراض أو

التقديم والتأخير، أو إسقاط الجار، أو التضمين[١٥]. قال تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٢٦).

إنّ المقصود بـ «الإيلاء» هو الحلف، وعليه فـ «آلى» يتعدّى بحرف الجر «على»، والقياس أن يقال بحسب ما يتبادر إلى الذهن: يؤلون على نسائهم، فالكلام يحتاج إلى تأويل؛ أي: إلى صورة مفترضة تخالف الظاهر، لذا ذكر الزمخشري أن الكلام على التأويل، فيكون بتضمين «يؤلون» معنى الفعل «يبعدون» الذي يتعدى بـ «من»، كأنه قيل: يبعدون من نسائهم مؤلين. أو يكون الكلام على تقدير شبه جملة، مؤلفاً من جملتين، والتأويل: الذين يؤلون، لهم من نسائهم تربّص أربعة أشهر، فيكون عندنا شبه جملة مقدرة «لهم» في موضع الخبر المقدّم للمبتدأ «تربّص»، أو الخبر مقدّر كون عام تتعلّق به شبه الجملة «لهم» كما تتعلق به شبه الجملة «من نسائهم»[١٦].

وقيل: إن الآية على تأويل مجيء حرف جر بمعنى حرف جر آخر وتقدير مضاف، فتكون «من» بمعنى «على» تفيد الاستعلاء، أو بمعنى «في» تفيد الظرفية، ويكون التأويل بتقدير مضاف؛ أي: يؤلون على ترك وطء نسائهم، أو يؤلون في ترك وطء نسائهم، وقيل: يؤوّل التركيب على زيادة «من»، أي: يؤلون أن يعتزلوا نساءهم[١٧].

ولكنّ أبا حيّان يرى أن التضمين الذي ذهب إليه الزمخشري وغيره لا ينقاس[١٨]، ولا ينبغي حمل القرآن الكريم عليه، لأنه أفصح الأساليب، وأن التقدير في مثل ذلك يبعد كلام الله عن الفصاحة؛ لذا نراه يعلّق على الآراء بقوله: «وهذا كله ينزّه القرآن عنه، وإنما يتعلق بـ «يؤلون»، على أحد وجهين: إما أن يكون «من» للسبب؛ أي: يحلفون بسبب نسائهم، وإمّا أن يضمّن الإيلاء معنى الامتناع، فيُعدّى بـ «من»، فكأنه قيل: للذين يمتنعون بالإيلاء من نسائهم»[١٩]. والمفارقة التي نلحظها استعانته بالتضمين لتوجيه التركيب، وكأنه لجأ إلى ذلك مضطراً؛ لأن طبيعة الآية لم تسمح له إلا بكسر معاييره النحوية[٢٠].

ويبدو مما سبق أن الأوجه المذكورة بمجملها لجأت إلى صورة تركيبية مغايرة للظاهر، فاستعانت بالتأويل عن طريق التضمين وتقدير محذوف، وكان ذلك لأن الصورة التركيبية للعبارة في الآية الكريمة خرجت على القواعد المطردة، وإذا كان الذي انتهى إليه أبو حيان هو الأقوى بحسب الظاهر والأفصح من وجهة نظره، فإن الأوجه الأخرى ليست ببعيدة أيضاً، فقد ارتكزت على معطيات السياق وقوانين تركيبية مألوفة في العربية، وإن استبعدها أبو حيان وفقاً لمعاييره النحوية الخاصة به.

ب – اللجوء إلى التراكيب المفترضة المشابهة، لإبراز القيمة الجمالية للآية المحلّلة وليس لغرض تأويلها وحملها على تركيب آخر : وعلى ذلك يكون الأمر من باب المقارنة مع التراكيب المشابهة والمفاضلة على أساس جمالي، لبيان قوّة التركيب الذي عليه القرآن الكريم. من ذلك مثلاً أن يقف المفسّر عند القيمة الجماليّة لبعض الأوجه التي يراها فيما تحتمله الظاهرة، كما في مجيء اللام في جواب «لو» الشرطية من قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ (الواقعة:٧٠). إذا كانت الوحدة اللغوية الحقيقية – على حدّ تعبير كروتشيه – هي الشكل الداخلي لبعض أجزاء الكلام أو النص فعلى الباحث اللغوي الجمالي أن يواجه هذا الشكل الداخلي ليوضح لنا مداه من حيث البنية والمعنى[٢١] من هنا يفسر الزمخشري مجيء جواب «لو» من غير لام بوجهين؛ الأول يقول فيه: «إن «لو» لمّا كانت داخلة على جملتين معلَّقة ثانيتهما بالأولى تعلُّق الجزاء بالشرط، ولم تكن مخلصة للشرط كـ «إن» ولا عاملة مثلها، وإنما سرى فيها معنى الشرط اتفاقاً من حيث إفادتها في مضموني جملتيها أن الثاني امتنع لامتناع الأول، (لمّا كانت كذلك) افتقرت في جوابها إلى ما ينصب عَلَماً على هذا التعلُّق، فزيدت هذه اللام لتكون علماً على ذلك، فإذا حذفت، بعدما صارت علماً مشهوراً مكانه، فلأن الشيء إذا عُلِم وشُهر موقعه وصار مألوفاً ومأنوساً به لم يبال بإسقاطه من اللفظ استغناءً بمعرفة السامع.. فإذاً، حذفها اختصار لفظيٌّ، وهي ثابتة في المعنى»[٢٢].

أما الوجه الثاني الذي ذهب إليه الزمخشري في تفسير اللام في جواب «لو»، فإنه يعطيه بعداً جمالياً مميزاً، إذ يضيف: إن هذه اللام يجوز أن يقال: إنها تفيد معنى التوكيد لا محالة، فإذا دخلت على الجواب فإنها تفيد توكيداً لأسلوب الشرط يختلف عنه من دونها، كما قال تعالى: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَـٰهُ حُطَـٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ (الواقعة:٦٥). دخلت اللام على الجواب في هذه الآية التي سبقت الآية المشار إليها للدلالة على أن أمر المطعوم مقدَّم على أمر المشروب، وأن الوعيد بفقده أشد وأصعب؛ لأن المشروب إنما يحتاج إليه تبعاً للمطعوم(٢٣). وكأنه يريد من هذا الوجه أن يقول: إنّ جواب الشرط في الآية السابقة غير مؤكد خلافاً لما في هذه الآية.

ومن ذلك أن يتلمس المفسر مواطن الجمال في استعمال بعض حروف الجر بعد بعض الأفعال مع صلاحية غيرها في الموضع نفسه، أو في استعمال فعل أو مشتق في موضع ما. فـ«إن القرآن (الكريم) قد أضاف إمكانات كبيرة للنحو بالمفهوم الجمالي التركيبي، واستحدث طرقاً فنية للربط بين المفردات وبين الجمل والعبارات، وخلق دلالات متنوعة تتوافق مع أغراضه وأهدافه»(٢٤). إليك – مثلاً – قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَـٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (التوبة:١٠٤)، وقف المفسرون عند تعدية الفعل «يقبل» بحرف الجر «عن»، ونقل الفخر الرازي في هذا وجهين: الأول: أنه لا فرق بين «عن عباده»، و«من عباده»، إذ يقال: أخذت هذا منك، وأخذت هذا عنك. والثاني: أن «عن» أبلغ؛ لأن الكلام ينبئ عن القبول مع تسهيل سبيله إلى التوبة التي قبلت.

ثم يعلّق الرازي على ما سبق موضّحاً: لكنّ صاحب الوجه لم يبيّن كيفية دلالة الأداة «عن» على هذا المعنى، والذي أقوله: إن كلاً من «عن» و«من» متقاربتان، إلا أن «عن» تفيد البعد، فإذا قيل: جلس فلان عن يمين الأمير. أفاد أنه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد، فقوله تعالى: «عن عباده» يفيد أن التائب يجب أن يعتقد في نفسه أنه صار مبعداً عن قبول الله تعالى له بسبب ذلك الذنب، ويحصل له

انكسار العبد الذي طرده مولاه، وبعده عن حضرة نفسه، فلفظ «عن» كالتنبيه على أنه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب[٢٥]. ونلحظ أن لجوء الرازي إلى التراكيب الأخرى كان لإبراز الجانب الجمالي لتعدية الفعل «يقبل» بـ «عن» بدلاً من «من».

ج - اللجوء إلى المقارنة مع التركيب الأصلي المفترض قبل العدول عنه؛ إذ ربما لجأ المفسر إلى مقارنة العبارة المحلّلة مع أصل يفترضه لتلك العبارة عُدل عنه لغاية جماليّة، يدفعه إلى ذلك إبراز القيمة الجمالية التي يقود إليها ظاهر الآية. إليك مثلاً تحليل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٠). يذكر أنه يجوز أن يكون «لله شركاء» مفعولي «جعل»، و«الجن» بدلاً من «شركاء»، ويجوز أن يكون المفعول الأول «الجن» والمفعول الثاني «شركاء»، والجار والمجرور «لله» يتعلقان بـ«شركاء»، فيكون أصل التركيب: وجعلوا الجن شركاء لله. ثم يتساءل الزمخشري: «فإن قلت: فما فائدة التقديم؟ قلت: فائدته استعظام أن يُتَّخذ لله شريك من كان ملكاً أو جنيّاً أو إنسيّاً أو غير ذلك، ولذلك قُدّم اسم «الله» على الشركاء»[٢٦].

د - اللجوء إلى استحضار التراكيب المفترضة، من قبيل الدفاع عن التركيب المستعمل بتحليل نحوي جمالي، والابتعاد عما يمكن أن يستعمل في الموقع ذاته، وقد ظهر هذا الأثر أيضا في تحليل الزمخشري للعبارات التي يتشكّل منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥). يتساءل الزمخشري ويجيب كعادته، فيقول: «فإن قلت: كيف ترتبت الجمل في آية الكرسي من غير حرف عطف؟ قلت: ما منها جملة إلا وهي واردة على سبيل البيان، لما ترتبت عليه والبيان متّحد بالمبين، فلو توسط بينهما عاطف لكان كما تقول العرب: بين العصا ولحائها، فالأُولى ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ

﴿إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ بيانٌ لقيامه بتدبير الخلق وكونه مهيمناً عليه غيرَ ساهٍ عنه، والثانية ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ لكونه مالكاً لِما يُدبِّره، والثالثة ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ﴾ لكبرياء شأنه، والرابعة ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ لإحاطته بأحوال الخلق، وعلمه بالمرتضى منهم المستوجب للشفاعة، وغير المرتضى، والخامسة ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ لسعة علمه وتعلُّقه بالمعلومات كلها، أو لجلاله وعِظَمِ قَدْرِه»(٢٧).

ومما سبق يتبين لنا أبرز المظاهر التي تجلى فيها التحليل النحوي ذو البعد الجمالي، والشواهد كثيرة جداً(٢٨)، نكتفي بما عرضنا من أمثلة لتلك المظاهر، لننتقل إلى النظر في المفردات ذات البعد الجمالي التي استعملها المفسرون في سياق التحليل النحوي.

ثانياً – المفردات المستعملة :

استعمل المفسرون مفردات عدّة تحمل بعداً جمالياً، في معرض تحليلهم النحوي، وقد تنوّعت وكانت ترد بسياقات مختلفة، كما كانت ترد بدلالات متفاوتة أو غائمة أحياناً، وفيما يلي نعرض لتلك المفردات من حيث التنوّع والسياق الذي ترد فيه والدلالة التي تحملها كلٌّ منها.

١– تنوّع المفردات المستعملة:

يجب أن نؤكد أن النص القرآني مجموعة من الدلالات والمعاني لكل البشر، وأن هذه الاحتمالات مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات فكريّة متنوعة بتنوع الأوضاع والأحوال التاريخية، ومن ثم فالقرآن نص مفتوح على معان غنية متنوعة، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي(٢٩)؛ لأن النص القرآني إذا كان يمتلك بنية مجردة أساسية يشترك في إدراكها واختزانها جميع

القراء، فإنه يحتوي أيضاً على عناصر نصية قابلة على الدوام لأن يتصرف فيها المتلقي بالتغيير، ولاسيما تلك المتعلقة بالذوق الجمالي، فيحكم عليها بالتضمين والمجاز أو بالتقديم والتأخير أو بافتراض عنصر مقدر أو غير ذلك، وهذا يعني أن طبيعة التلقي وأهدافه تتحرّك في عالم النص، فتقوم بإعادة تشكيله من جديد لتجعله منسجماً مع الذات القارئة وذوقها الجمالي[٣٠]. من هنا لا غرابة عندما نجد أفهاماً مختلفة لدلالات النص القرآني تعكس اختلاف القرّاء في التذوق، وتنتج أوجهاً نحويّة تجسّد ذلك الاختلاف، وتأخذ بعداً جمالياً في دلالتها وترد بمفردات متنوعة. وقد كانت تلك المفردات مختلفة في دلالاتها، إذ يرد بعضها في سياق الترجيح كما يرد بعضها الآخر في سياق الرد، ونحاول أن نعرض لأشهرها.

أ - المفردات التي ترد في سياق التفضيل والترجيح :

نريد بذلك المفردات التي استعملها المفسرون، وتدل على قيمة جمالية تقوي الوجه وترجّحه على غيره، من ذلك لفظ «الأبلغ» أو «الأقوى بلاغة»، ولعل هذا اللفظ يتصل بالمعنى في المقام الأول، فإننا حين نتأمل مجمل ما تردد فيه هذا اللفظ نجد أن الوجه النحوي الأبلغ يقود إلى معنى أقوى وأكثر جمالاً، إما للإيحاء الدلالي الذي يستدعيه، وإما للاتساق النصي الذي يقود إليه، من ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام:٢٧). يقف القرطبي عند الآية الكريمة، ووفق لتذوقه النص في ضوء ثقافته النحوية ومعطيات السياق تبيّن له أنّ العبارة «ولو ترى إذ وقفوا على النار» شرط حذف جوابه لغاية جمالية، وذلك ليتسع الاحتمال أمام خيال المتلقي، فيذهب الوهم إلى كل شيء، ويكون المعنى أبلغ في التخويف، والمعنى: لو تراهم في تلك الحال لرأيت أسوأ حال، أو لرأيت منظراً هائلاً، أو لرأيت أمراً عجباً وما كان مثل هذا التقدير[٣١].

إنّ تقدير الجواب ارتكز على معطيات النص، والغاية من الحذف هي غاية جمالية أغنت الدلالة النصية؛ لأن المقدر الذي يستدعيه الذهن هو احتمالات متنوعة

من الجمل المقدّرة، لكلٍّ منها دلالته الخاصة به. ولاشك أن ما ذهب إليه القرطبي كان نتيجة لمراعاة الاتساق النصي، فالترابط بين مكوّنات النظام التركيبي يقتضي جواباً للشرط، وحذف الجواب يعني وجود فراغات في النص تُفسَّر في ضوء المعطيات السياقية، وفي هذا اعتماد على المفهومات الدلالية التي يراعيها المتلقي، والحذف إنما جاء ليعطي النص اتساقاً وجمالاً لا يتحققان بالذكر.

ومما شاع لديهم في معرض التحليل النحوي المؤدي إلى قيمة جمالية لفظ «الأحسن»، وهو يدل على مفاضلة جمالية عامة على مستوى الوظيفة والمعنى، غير مقتصرة على جانب دون آخر، تحتاج إلى نظر واجتهاد من الدارس. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الأنفال: ٣). اختار أبو حيان أن يكون «الذين» صفة للاسم الموصول «الذين» قبله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (الأنفال: ٢)، ورأى أنه الأحسن. فيكون ذلك إخباراً عن المؤمنين بصفات ثلاث: الصفة القلبية «وجلت قلوبهم...» والصفة البدنية «يقيمون الصلاة...» والصفة المالية «مما رزقناهم ينفقون»، وجمع أفعال القلوب؛ لأنها أشرف، وجمع في أفعال الجوارح بين الصلاة والصدقة؛ لأنهما عمود أفعال[٣٢]. وواضح أن لفظ «الأحسن» يقصد به الأقوى معنى أو الأبلغ، فثمة ترابط دلالي وتخصيص المؤمنين بصفات معينة تعطي النص من وجهة نظر أبي حيان معنىً أقوى.

كما ارتكز النحاة، في تحليلهم نصوص القرآن الكريم، على مفهوم جمالي مستمد من معطيات النص ونظمه، وهو «الأوقع»، أو الأكثر وقعاً، ويبدو أنه مفهوم يتصل بالالتحام أو الانسجام بين العناصر الدلالية والنحوية التي تشكل الدلالة الكلية للنظم، خذ مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴿٦٨﴾ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ

﴿ بِٱلَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا ﴾ (مريم: ٦٨-٧٠). يذكر الزمخشري في ضوء قواعد الأبواب ومعطيات النص أن الواو في «والشياطين» يجوز أن تكون للعطف، ويجوز أن تكون بمعنى «مع»، ويضيف مستنداً إلى الدلالة النصية أنها بمعنى «مع» أوقع، والمعنى: أنهم يحشرون مع قرنائهم من الشياطين الذين أغووهم، يقرن كل كافر مع شيطان في سلسلة(٣٣)، ويتابعه في ذلك كل من الرازي(٣٤) والقرطبي(٣٥). فمصاحبة الغاوي لشيطانه الذي أغواه تنحصر في دلالة المعية التي تفيدها الواو، خلافاً لها إذا جاءت عاطفة؛ لأنها تحتمل غير دلالة؛ أي: تكون لمطلق الجمع، وعندئذٍ لا تشترط مصاحبة الغاوي لشيطانه. وهكذا فالدلالة النصية تقتضي المعنى البليغ الذي تفيده واو المعية، وليس الواو العاطفة، وهذا معيار يندرج ضمن المفهومات الدلالية التي تشكل الالتحام بين الوحدات الدلالية المشكلة للمعنى النصي. ولعل «الأوقع» يراد به المعنى الأقوى من بين أكثر من معنى يحتمله التركيب؛ أي هو المعنى الذي يقتضيه التركيب وسياق القرآن الكريم ويستسيغه الذوق العربي، وإن كان ثمة معنى آخر محتمل. وفي مثل ذلك تتزاحم دلالات الأوجه ولا يظهر الفرق فيما بينها إلا لدى المتبحرين، أو ربما أدركه العربي صاحب السليقة بحدسه، لكنه لا يقدر على التعبير عنه.

ومما يراعى جماليّاً مفهوم التناسق بين عناصر النص اللفظية، مثل عناصر الإحالة المتمثلة بالضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، فضلاً عن أدوات الربط الأخرى مثل أدوات العطف ونحوها، فقد راعى المفسرون كل ما يتصل بالتحليل النحوي من هذه القضايا ويسهم في اتساق النص، مثال على ذلك تحديد الضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١ وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ٢ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ

ﵟذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ٣ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗاﵞ (النساء: ١-٤). عن ابن عباس (ت ٦٨هـ) وآخرين أن الخطاب في الآية الأخيرة للأزواج، أمرهم الله تعالى بأن يتبرّعوا بإعطاء المهور نِحْلةً (فريضةً) منهم لأزواجهم. وعن بعضهم أن الخطاب للأولياء، فقد كان الولي يأخذ مهر المرأة ولا يعطيها شيئاً، فنُهوا عن ذلك، وأُمروا أن يدفعوا ذلك إليهن. وعن بعضهم الآخر أن الخطاب في الآية للمتشاغرين الذين كانوا يتزوجون امرأة بأخرى وهو ما يعرف بزواج الشّغار، فأُمروا أن يَضربوا المهور(٣٦).

نلحظ مما سبق أن كلّ وجه ارتكز على معطيات سياقية في تحليله؛ فالأول ارتكز على معطيات السياق النصي اللغوية، أي: على إحالة داخلية قبلية، من خلال الآية السابقة: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء...». والثاني ارتكز على معطيات السياق النصي؛ أي: على إحالة داخلية قبلية مرتكزاً على الآية السابقة أيضاً، إضافة إلى معطيات المقام التي تعزز هذه الإحالة، فههنا الإحالة الداخلية عززتها معطيات المقام «الأعراف والتقاليد السائدة بين الولي والمرأة فيما يخص المهر». أما الثالث فقد ارتكز على معطيات المقام؛ أي: على إحالة خارجية ليست من النسيج اللغوي، وهي الأفعال السائدة في الحياة الاجتماعية بين المتشاغرين في زواج الشغار، وهذا ليس بغريب في تأويل النصوص، فإنّ «كل عقل شغل بالمعرفة وطالت ممارسته لفرع من فروعها لابد أن يصير له فيها فهم يختلف، وأن تكون له في تناول مسائل العلم طريقة تتميز، وأن يكون له نظر في تحليل مسائل العلم، يقارب نظراءه أو يباعدهم، ويوافقهم أو يخالفهم، وإنك لترى جمهرة العلماء في العلم الواحد، ولكلٍّ مذاقه وطريقه ومسلكه، مع أنهم يتواردون على حقائق من المعرفة أكثرها من الثوابت؛ لأن العقل الحي واضع ميسمه على ما يعالج، ونافحه من روحه وملبسه حسّه وذوقه وبصيرته»(٣٧).

ولما كان النص يمثل حركة بين قوى مختلفة وكان تلقّيه يمثل أفهاماً لا تكتمل(٣٨) عقّب القرطبي على ما سبق مستنداً إلى الذوق ومعطيات النص اللغوية المرتبطة

بالضمائر وطبيعة العائد، بقوله: «والأول أظهر، فإن الضمائر واحدة وهي بجملتها للأزواج؛ فهم المراد، لأنه قال: «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى» إلى قوله: «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة». وذلك يوجب تناسق الضمائر وأن يكون الأول فيها هو الآخر»[٣٩]. ولا شك أن الاتساق الذي يؤدي إليه الوجه الأول بفضل التماسك وما يتحقق من انسجام بين العناصر الدلالية هو ما دفع القرطبي إلى الترجيح.

ومما استعمله المفسرون من ألفاظ ذات بعد جمالي في سياق الترجيح والتفضيل ألفاظ مثل «الأنسب» و«التناسب» و«المناسبة»، ولعل المقصود بها يندرج ضمن الالتحام بين عناصر الآي وما يؤدّي إليه من معطيات جمالية، وذلك في سياق التحليل النحوي وتعليل الأوجه لديهم. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ١٧٨–١٨٠).

يرى أبو حيان أنّ «مناسبة هذه الآية (الأخيرة) لما قبلها ظاهرة؛ وذلك أنه لما ذكر تعالى القتل في القِصاص، والدِّية، أتبع ذلك بالتنبيهِ على الوصية، وبيانِ أنه مما كتبه الله على عباده حتى يتنبه كل أحد فيوصي مفاجأة الموت، فيموت على غير وصية، ولا ضرورة تدعو إلى أنّ «كتب (إذا حضر أحدكم الموت)...» أصله: العطف على: «كتب عليكم القصاص في القتلى» (أي:) وكتب عليكم، وأن الواو حذفت للطول، بل هذه جملة مستأنفة ظاهرة الارتباط بما قبلها؛ لأن من أشرف على أن يُقتصَّ منه فهو بعض من حضره الموت، ومعنى حضور الموت أي: حضور مقدماته وأسبابه من العلل والأمراض والأعراض المخوفة، والعرب تطلق على أسباب الموت موتاً على سبيل التجوّز»[٤٠]. وظاهر أنّ أبا حيان انطلق في تعليله وشرحه من الالتحام

الدلالي بين العناصر اللغوية التي تشكّل النص بحسب الظاهر، بعيداً عن التأويل والتكلّف ومخالفة الأصول، فحكم على الجملة الثانية بأنها مستأنفة لا معطوفة.

وربما وردت المفاضلة بلفظ «الأحسن» والعلة هي التناسب بين عناصر النظم، مثل التناسب بين الضمائر وأسماء الإشارة في الآية، الذي يقود إلى تناسق أجزائها من البداية إلى النهاية، كما في تحليل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٨). قيل إن اسم الإشارة «ذلك» يشير إلى «التابوت»، ويعقب أبو حيان منطلقاً من حرصه على التناسب بين أول النص وآخره، فيرى أن الأحسن أن تكون الإشارة بـ «ذلك» إلى «الإتيان»؛ أي: إتيان التابوت، لا إلى «التابوت»، ليناسب أول الآية آخرها؛ لأن أولها ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ﴾. فالآية أو العلامة هي الإتيان[٤١]. فالتماسك النصي المتمثل بالتناسب الذي يقتضيه الوجه، بحسب قوانين العربية وما يفرزه من قيمة جمالية، هو الذي قاد أبا حيان إلى المفاضلة.

ومن تلك الألفاظ التي وردت لدى المفسرين «الأجزل» و«الجزالة»، فقد يستعملون في معرض تحليلهم النحوي مثل هذين اللفظين، ولعل المراد يتعلق بالجانبين المادي اللفظي للنظم والدلالي الذي يتجسد به؛ أي: إنه حصيلة لامتزاج معطيات الجانبين اللفظي التركيبي والدلالي، وذلك حين يظهر بينهما تجانس وتناغم وفقاً للوجه النحوي، وكأن دلالة المصطلح فيما يسوقونه من شواهد من المعايير الجمالية التي تنضوي تحت باب التناسب والتناسق بين شكل العبارة ومضمونها، فتراهم يقولون: وأجزل منه كذا، والذي أعطاه جزالةً كذا، ومثال ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ (الدخان: ٣-٥). ينطلق الزمخشري من قواعد

الأبواب متأملاً علاقة الصفة بالموصوف في: «أمرٍ حكيمٍ»، فيظهر له أنّ ثمة عدولاً عمّا هو مألوف. ولما كان معنى الجملة يفهم من معاني الكلمات وما بينها من ترابط، ومعاني الكلمات تفهم من معنى الجملة نتيجة للتفاعل بين الكل وأجزائه[٤٢]، أدرك الزمخشري الاتساع في طبيعة التوارد المعجمي، حين رأى أن الحق سبحانه جعل كلّ أمر جزلاً فخماً بأن وصفه بالحكيم، وهو من الإسناد المجازي، فالأمر لا يوصف بالحكيم بل صاحب الأمر، لأن لفظ «أمر» يدل على غير عاقل، و«حكيم» من صفات العاقلين، وقد وصف به من باب الاتساع. ثم يربط الزمخشري الاتساع بسياق النص، حين يقف عند الاسم المنصوب «أمراً»، وفي ضوء معطيات السياق وقواعد الأبواب يتبين له أنه يجوز فيه الحالية والمفعولية المطلقة والنصب على الاختصاص، بتقدير: أعني. ولكنه ينطلق من المعطيات الجمالية التي تقتضيها الدلالة النصية، فيرجح النصب على الاختصاص، إذ يرى أنه بعد أن وصف الأمر بالحكمة زاده جزالة وفخامة بأن قال: أعني بهذا الأمر أمراً حاصلاً من عندنا، كائناً من لدنا، كما اقتضاه علمنا وتدبيرنا[٤٣].

والملاحظ – فيما سبق – أن الزمخشري يرتكز على معطيات السياق النصي، إضافة إلى قواعد الأبواب النحوية، ويبدو له بحسب تأويله أن الأوجه التي ذكرها جائزة، ولكن الأول أقواها؛ لأنه يفيد الجزالة والفخامة بفضل تحقق الاتساق النصي، وكأن الجزالة هي ما يزيد التركيب الذي يقتضيه الوجه قوّةً في المعنى وتماسكاً في التركيب. ولهذا نراهم يقولون مثلاً في سياق الترجيح والتضعيف: «الذي يقضي به الذوق السليم، وتقتضيه جزالة النظم الكريم أنه...وقع حالاً»[٤٤]، و«يأباه جزالة النظم الكريم»[٤٥]. وهي معايير نحوية جمالية، أو قل: نحوية ذات بعد جمالي تتحقق عندما يقود الوجه إلى نظم يتميز بقوة التماسك والالتحام في نسيج النص.

كذلك شاع لديهم استعمال لفظ «الأجود» في سياق الترجيح، ولعلهم يريدون به في الغالب قوة النمط التركيبي الذي عليه الوجه وتناغمه مع قوة المعنى، مثال

على ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ٢٥). ينطلق الذهن في تحليله الظواهر من العنصر الحاضر باحثاً عن العنصر الغائب[٤٦]، لذا يقف أبو حيان عند توجيه اسم الاستفهام «كيف» في ضوء المعطيات السياقية الحاضرة، ليحدد العنصر اللغوي الغائب، فيذكر أن بعضهم أعربه حالاً والتقدير: كيف يصنعون؟ أو: كيف يكون حالهم؟ على رأي الحوفي، ثم يضيف أبو حيان مرجّحاً ما يرتئي: «والأجود أن تكون في موضع رفعٍ، خبراً لمبتدأ محذوف يدل عليه المعنى، التقدير: كيف حالهم؟ ... أي: فكيف حالهم في ذلك الوقت؟... وهذا الاستفهام لا يحتاج إلى جواب، وكذا أكثر استفهامات القرآن؛ لأنها من عالم الشهادة، وإنما استفهامه تعالى تقريع»[٤٧].

وقد يرد لفظ «الأجود» لدى بعضهم متضافراً مع قواعد التوجيه النحوية في المفاضلة التي تحدث، وذلك عندما ينسجم هذا الأمر وجمالية التركيب، فتصبح هذه القضايا الوسيلة التي ترجّح وجهاً على غيره. إليك مثلاً تحليل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٢ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصّلت: ٢-٣). يرى الزمخشري أن الجار والمجرور «لقوم» يجوز أن يتعلقا بالمصدر «تنزيل» أو بالفعل «فصِّلت»؛ أي: تنزيل من الله لأجلهم، أو: فصِّلت آياته لهم[٤٨]. ثم يضيف وجهاً ثالثاً يرجِّحه على ما تقدم مستعيناً بقواعد التوجيه: «والأجود أن يكون صفة مثل ما قبله وما بعده، أي قرآناً عربياً كائناً لقوم عرب، لئلا يفرق بين الصلات والصفات»[٤٩]. فقد استعان الزمخشري بقوانين الترابط التركيبي، أو: قوانين الأبواب النحوية، العلاقة بين الصفة والموصوف من حيث التضام، حتى يتحقق لتراكيب النص الترابط الرصفي الأنسب والأجود.

ب - المفردات التي ترد في سياق الرد بالتضعيف أو الرفض:

نريد بذلك المفردات التي استعملوها، وتدل على قيمة جمالية تضعف الوجه أو ترفضه، فثمة ألفاظ ترد في التحليل النحوي لاستبعاد الوجه وذات صبغة جمالية من

أبرزها «تنافر النظم»، و«تفكيك النظم»، و«التكلف»، و«النبو» و«البعد عن الفصاحة».

يجعل الاتساق النصي القائم على معياري التماسك والالتحام من النص وحدة مسبوكة تسهم في قوة النص الفنية، وتضفي عليه ملمحاً جمالياً، ولا يخفى أن التنافر أو التفكيك مأخذ يجلّ عنه أسلوب القرآن الكريم، لذلك كان تنافر النظم أو تفكيكه مأخذاً يطعن في مشروعية الوجه النحوي الذي يقود إليهما، ولا يحقّق القبول عند المحلّل؛ لأنّه يناقض مبدأ الاتساق، وبيان ذلك في تحليل قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧).

يرى الزمخشري أن قوله تعالى: ﴿ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ ليس كلاماً مستأنفاً؛ لأن ذلك يؤدي إلى تنافر النظم، إذ لا تبقى مناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا﴾ و: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ﴾، ووجه التعلق هو أن قوله ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ﴾ ملتحم مع ما قبله دلاليّاً، فهو جملة في تقدير حال من الضمير المستتر المرفوع في شبه الجملة «فيكم»، أو المتصل الكاف، والمعنى: أن فيكم رسول الله على حالة يجب عليكم تغييرها، أو أنتم على حالة يجب عليكم تغييرها، وهي أنكم تحاولون منه أن يعمل في الحوادث، في حال تريدون أن يطيعكم أو يفعل باستصوابكم، ولا ينبغي أن يكون في تلك الحال، لأنه لو فعل ذلك لَعَنِتُّمْ، أو لوقعتم في شدة أو لمتّم به[٥٠]. فالجملة الشرطية حال من الضمير المستتر في خبر «أنّ» العائد إلى الرسول الكريم، أو من الضمير المتصل الكاف، ويتابعه الفخر الرازي مستحسناً ما رآه[٥١]. وعلى ذلك فالدلالة لا تكتمل إلا بارتباط الجملتين والتحامهما دلاليّاً، وبيان أن الثانية جزء من الأولى، ولو حمل الكلام على الاستئناف لأدى الوجه إلى عدم الالتحام الدلالي بين العناصر التركيبية، ولأحدث تنافراً في النظم، على صعيد الترابط التركيبي أو التماسك، ولاشك أن ذلك يقلل من جمالية النص.

وهناك تعبير قريب مما سبق يُرتكز عليه في أثناء التحليل لاستبعاد الوجه، وهو تفكيك النظم الذي ينافي خصائص التماسك النصي، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٦). يروى عن بعض المفسرين أن قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ﴾ من كلام الكفار، حكاية على لسانهم، وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ۚ﴾ من كلام الله تعالى، على الرغم من عدم الفصل بين العبارتين، بل مع حرف العطف الواو. وكأنّ هؤلاء نظروا في وقوع عبارة ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ﴾ بعد جملة محكيّة على لسان الكفرة «ماذا أراد الله بهذا مثلاً»، فوجّهوا بناء على ذلك، ليجعلوها من كلام الكفرة أيضاً، ولمّا رأوا أن معنى جملة ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ۚ﴾ لا يقبل إلا أن تكون محكية على لسان الخالق سبحانه، جعلوها مستقلة عن سابقتها حكاية مختلفة. ولكن هذا لا يستقيم في ضوء الاتساق وقوة النظم، فكيف نقدر حكاية مختلفة لكلّ جملة من جملتين متعاطفتين، والمعنى النصي يقبل العطف والحكاية من الله سبحانه؟

إن الوجه السابق يناقض معياري التماسك والالتحام أو الاتساق النصي، ولذلك لا يحقق القبول عند الفخر الرازي، إذ يرفضه مرتكزاً على البعد الجمالي للاتساق والدلالة النصية ومعيار التناص في ضوء المعطيات السياقية، فيرد على الوجه بأنه غير متّجه، ويوجب تفكيك النظم، ويضيف أن العبارتين حكاية من الخالق، فلا يستقيم أن يكون الكلام إلا من جهة الخالق، ويستعين بمعيار التناص في ضوء معطيات السياق النصي القرآني (السياق اللغوي المنفصل)، إذ يرى أن الله تعالى قال في موضع آخر من كتابه العزيز في سورة المدّثّر: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (المدثر: ٣١). لا شك أنه قول الله تعالى، وهو كلام في الإضلال[٥٢].

هذا، وقد اتخذ المفسرون من «تنافر النظم» أو «تفكيك النظم» أحكاماً نحويّة جمالية لاستبعاد الوجه، فبات هذان اللفظان يردان بكثرة في معرض تحليلهم النحوي ذي البعد الجمالي، ولعل المتأمل لورودهما في تلك السياقات يلحظ أنهما يستعملان وسيلة لاستبعاد الوجوه التي تشكو من خلل تركيبي، يناقض مبدأ الاتساق أو التماسك النصي، وذلك بسبب الفصل الغريب بين عناصر النظام التركيبي، أو الاعتراض، أو التقديم والتأخير غير المألوف، أو تشكو من خللٍ في طبيعة الروابط النصية، مثل الضمير العائد، وأسماء الإشارة(٥٣).

ومما شاع في ردودهم ويحمل بعداً جمالياً لفظ «التكلف»، فقد يرجح المفسر الوجه النحوي الأَوْلى والأقوى بلاغة، ويستبعد الوجه الذي فيه تكلف. قال تعالى: ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ٧٣). ذهب ابن عطية إلى أن اسم الإشارة «ذلك» يراد به الإحياء الذي تضمنه قصص الآية، وفي الكلام محذوف تقديره: فضربوه، فحيي(٥٤). وفي مثل ذلك يكون الدليل السياقي الذي أدى إلى الحذف نوعاً من السلطة المهذّبة، وكأن الكلمات عندما تحذف يوجه حذفها بفضل السياق الكلمات الأخرى التي نقرؤها، ويحدد لها مساراً معيّناً، ويحميها من الحركة في كل اتجاه(٥٥)، ويصبح العنصر المقدر ضمن دائرة محددة تسهّل على المتلقي مسألة استحضاره. من هنا وافق أبو حيان الرأي، وأضاف أن ذلك إشارة إلى إحياء القتيل؛ أي: مثل ذلك الإحياء يحيي الله الموتى، والمماثلة إنما هي في مطلق الإحياء لا في الكيفية، ونفى أن تكون الإشارة إلى نفس القتيل، إذ يحتاج في تصحيح ذلك إلى حذف مضاف؛ أي: مثل إحياء ذلك القتيل يحيي الله الموتى، ورأى أنه لا ضرورة إلى ذلك، وأن الإشارة إلى المصدر «الإحياء» أولى وأقل تكلفاً(٥٦). وهكذا فالمقصود بالتكلف هو الصورة التركيبية التي يقتضيها الوجه المستبعد، عندما تكون غير مألوفة لا تتميز بالفصاحة والسهولة، ومن الطبيعي أن ذلك يناقض القيمة الجمالية الإيجابية التي ينبغي أن يتحلّى بها النظم القرآني.

ولعل مسألة «فساد النظم» الذي يؤدي إليه الوجه تندرج ضمن المعايير الجمالية؛ فقد يستبعد المفسرون الوجه النحوي، بعد أن يراعوا ما يحيط بالتركيب من معطيات سياقية؛ لأنه يؤدي بحسب تعبيرهم إلى فسادٍ في النظم أو في التركيب أو في المعنى، وهي أحكام متقاربة لديهم، فالتركيب الذي يقتضيه الوجه المستبعد يقود – في الغالب – إلى معنى ضعيف أو غير دقيق أو يشكو من تعقيد، لذا فالاستبعاد إنما يكون لأمر جمالي في المقام الأول، إليك مثلاً ما فعله الزمخشري في تحليل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴿٥﴾ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (الشمس: ٥–٨). «إنّ المقارنة بين قول وقول، وتركيب وتركيب إنما تكون بما بينهما من فروق في نظم الكلام على حسب مقتضى النحو»[٥٧]، من هنا فالزمخشري كثيراً ما يدفعه اهتمامه بالبعد الجمالي للتركيب إلى أن يرفض الوجه بعد أن يكشف فساد النظم الذي يقتضيه، لذلك يروي أن «ما» من «ما بناها» و «وما طحاها» و«ما سواها» جُعِلت مصدرية، ثم يعقّب: «وليس بالوجه، لقوله (تعالى): «فألهمها» وما يؤدِّي إليه من فساد النظم، والوجه أن تكون موصولة، وإنما أُوثرِت على «مَن»، لإرادة معنى الوصفية، كأنه قيل: والسماء، والقادر العظيم الذي بناها، ونفسٍ، والحكيم الباهر الحكمة الذي سوّاها»[٥٨].

وقد يمتزج فساد النظم بفسادٍ في المعنى التشريعي فيستبعد الوجه لعلّتين، من ذلك موقف أبي حيان من تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ (النساء: ٣). عن أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) أن هذه الآية اشتملت على تركيب شرطي واحد، وجملة اعتراضية. فالشرط هو «وإن خفتم أن لا تقسطوا»، وجوابه «فواحدة»، والجملة الاعتراضية هي «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع». أما قوله تعالى «فإن خفتم ألّا تعدلوا»، فهو من باب تكرار الشرط؛ لأن الكلام طال بسبب الاعتراض، وهذا التكرار شبيه بما جاء في قوله

تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ﴾ (البقرة: ٨٩) بعد قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، إذ طال الفصل بين «لما» الشرطية وجوابها، فأعيدت. وكذلك ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ﴾ (آل عمران: ١٨٨) بعد قوله: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾، إذ طال الفصل بين الإسناد «لا تحسبنّ» من جهة ومتعلقه «بمفازة» من جهة ثانية، فأعيدت الجملة، وعليه فالتأويل في الآية السابقة: إن لم تستطيعوا أن تعدلوا فانكحوا واحدة. وقد ثبت أنهم لا يستطيعون العدل بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (النساء:١٢٩).

ويستغرب أبو حيان الرأي السابق ونسبته إلى أبي علي الفارسي؛ لأنه من علماء النحو الكبار، والوجه يشكو من ضعف، لذلك يستبعده أبو حيان، إذ رأى أن فيه إفساداً لنظم القرآن الكريم، وبطلاناً للأحكام الشرعية؛ لأنه يقتضي أنه لا يجوز أن يتزوج المسلم غير واحدة، أو يتسرّى بما ملكت يمينه. ويبقى هذا الفصل بالاعتراض بين الشرط وجوابه لغواً لا فائدة له على زعمه. والعدل المنفي استطاعته غير هذا العدل المنفي هنا، ذاك عدل في ميل القلب وقد رفع الحرج فيه عن الإنسان، وهذا عدل في القسم والنفقة. ولذلك نفيت هناك استطاعته وعلق هنا على خوف انتفائه؛ لأن الخوف فيه رجاء وظن غالباً[٥٩]. إذاً، يُستبعد الوجه المنسوب إلى أبي عليّ؛ لأنه يقود إلى تنافر في النظم وفساد في المعنى الجمالي والتشريعي، نتيجة للاعتراض ونتيجة لتعارضه مع ما يقتضيه الدليل الشرعي.

ج – ورود المفردات بوجهيها السابقين في تحليل الظاهرة الواحدة:

ولابد من الإشارة إلى أنه قد ترد الألفاظ التي تحمل بعداً جمالياً بوجهيها السابقين الترجيح والاستبعاد في تحليل الظاهرة الواحدة، فقد يستبعد وجه ما؛ لأنه يؤدي إلى تنافر في النظم، ويرجح غيره عليه؛ لأنه أقوى وأحسن، إليك مثلاً تحليل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٥﴾ وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن

شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾ وَقِيلِهِۦ يَـٰرَبِّ إِنَّ هَـٰٓؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (الزخرف:٨٥–٨٨). ذكر الزمخشري في تحليل «قيله» أوجهاً، فعن بعضهم أنه معطوف على «الساعة» أو على «علم الساعة» بتقدير مضاف محذوف؛ أي عنده علم الساعة وعلم قيله(٦٠)، ثم يعقِّب الزمخشري بأنَّ هذا «ليس بقوي في المعنى مع وقوع الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما لا يحسن اعتراضاً ومع تنافر النظم»(٦١). ثم يرى أنّ الأحسن والأقوى أن يكون على القسم، والجواب: «إنّ هؤلاء قوم لا يؤمنون»، «كأنه قيل: وأقسم بقيله ياربِّ ... إنّ هؤلاء قوم لا يؤمنون»(٦٢).

ومن ذلك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾ (البقرة:١٣٥–١٣٨). يروي الزمخشري عن بعضهم أن «صبغة الله» بدل من «ملة إبراهيم»، أو نصب على الإغراء، أي: عليكم صبغةَ الله(٦٣). ثم يرى وجهاً ثالثاً يرجِّحه على ما تقدم، وهو أن «صبغة» مصدر مؤكّد انتصب بما تقدّمه «آمنا بالله»(٦٤)، ثم يضعِّف الوجهين المتقدّمين؛ لأنه يرى فيهما فكّ النّظم وإخراج الكلام عن التئامه واتساقه(٦٥).

وتابعه أبو حيان منطلقاً من الحفاظ على تناسق الآية أيضاً؛ إذ رأى أن الإغراء ينافره آخر الآية «وَنَحْنُ لَهُ عَابِدونَ»، إلا إذا قُدِّر قول محذوف، وهذا بعيد؛ لأنه إضمار لا حاجة تدعو إليه، ولا دليل من الكلام عليه، ثم يضيف: والبدل بعيد أيضاً، فقد طال الكلام بين المبدل منه والبدل بجمل. ومثل ذلك لا يجوز، والأحسن أن يكون منتصباً انتصاب المصدر المؤكد(٦٦). ونلحظ مما سبق أن تنافر النظم كان وسيلة

للاستبعاد؛ لأنه يخل بالاتساق النصي وبعده الجمالي، وأن المفاضلة بـ «الأحسن» كانت بسبب ما يقتضيه الوجه من صورة تركيبية مألوفة في نظام العربية التركيبي، وتؤدّي إلى قوة في المعنى.

٢- المظاهر التي ترد فيها المفردات المستعملة:

ترد تلك المفردات بمظهرين في سياق التحليل النحوي ذي البعد الجمالي، فأحياناً يكتفي المفسر بإطلاق الحكم الذي يحمل بعداً جمالياً من دون أن يعلّق، وعلى القارئ أن يستنتج العلة في ميل المفسر إلى الترجيح أو التضعيف والرفض، مثال على ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (المائدة: ٤٤-٤٦). ينبغي أن نسلم بأنه كلّما قوي الاتساق ازداد النص تماسكاً وجمالاً، وحقق القبول لدى المتلقي، فيستحسن الوجه الذي يقود إلى اتساق النظم ويستبعد غيره، لذا يذكر ابن عطية أن الضمير في «آثارهم» للنبيين المذكورين في قوله تعالى: «يحكم بها النبيون»، و«مصدقاً» حال مؤكدة معطوفة على موضع «فيه هدى» التي هي جملة في موضع الحال. والتقدير: وآتيناه الإنجيل حال كونه هدىً ونوراً ومصدقاً لما بين يديه.

ويقف ابن عطية عند رأي يرى أن «مصدقاً» معطوف على «مصدّقاً» الأولى من ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا﴾. ويعقب ابن عطية مستبعداً الوجه السابق مستعيناً بحكم قيمة جمالي، فيقول: «وفي هذا قلق من جهة اتساق المعاني»[٦٧].

ولم يفصّل لنا وكأنه يقصد أن المعنى المراد فيما يخص النبي عيسى تحقق في «مصدقاً» الأولى، فإذا عطفنا الثانية فلن تكون هناك قيمة دلالية، بل سيؤدي ذلك إلى تكرار دلالي غير مستساغ ولا قيمة له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فكثرة الفصل تقود إلى نظم غير متماسك يتنافى مع مفهوم التماسك، فلن يكون هناك اتساق في النظم؛ لأنّ كلاً من مفهومي الالتحام والتماسك لا يحققه الوجه المشار إليه، لذلك يرى ابن عطية أن المقصود بـ «مصدّقاً» الثانية الإنجيل في حالة معينة؛ مما يجعلها تضفي دلالة جديدة بتركيب منتظم متسق.

أو يكتفي المفسّر بذكر الحكم الإيجابي في سياق الترجيح من غير تعليق أو توضيح، فقد يستبعد أحدهم بعض أوجه التحليل النحوي التي ذكرها مفسرون آخرون، ويبين سبب ردها، ثم يختار توجيهاً يذهب إليه؛ لأنه أجود دون أن يذكر مسوّغات الجودة التي ارتآها، وعلى القارئ أن يتعمّق ويجتهد في تلمس تلك المسوّغات. قال تعالى: ﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴾ (الأنفال: ١١). ذكر الزمخشري أن الظرف «إذ» بدل ثان من «إذ» في قوله تعالى قبله: ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧﴾ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨﴾ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال: ٧-١٠)، أو منصوب بالمصدر «النصر»، أو بما في شبه الجملة «عند الله» من معنى الفعل، أو بالفعل المنفي في «ما جعله الله»، أو بفعل محذوف تقديره: اذكر[٦٨].

ويتابع ابن عطية الزمخشري في كونه بدلاً ثانياً من «إذ يعدكم» مع التوضيح والشرح، إذ يرى أن العامل في «إذ» من «إذ يغشيكم» هو العامل في «إذ» من «إذ

يعدكم» بتقدير تكراره؛ لأنّ الاشتراك في العامل الأول نفسه لا يكون إلا بحرف عطف، وإنما القصد أن يعدّد نعمه على المؤمنين في يوم بدر، فقال: واذكروا إذ فعلنا بكم كذا. اذكروا إذ فعلنا كذا[٦٩]، وعن الطبري أن الناصب لـ «إذ» هو الفعل «تطمئنّ»[٧٠].

ثم يضيف أبو حيان مستبعداً ما ذُكر مع الشرح والتعليل: أمّا نصبه بالمصدر «النصر» فضعيف؛ لأنه مصدر فيه «أل» والمصدر المعرّف بـ «أل» في إعماله خلاف، وقد فصل بينه وبين معموله بالخبر «من عند الله»، وذلك إعمال لا يجوز. لا يقال: ضربُ زيدٍ شديدٌ عمراً، وأنه يلزم من ذلك إعمال ما قبل «إلا» فيما بعدها من غير أن يكون ذلك المفعول مستثنى أو مستثنى منه أو صفة له، و«إذ» ليس من هذه الثلاثة. وأما كونه منصوباً بما في شبه الجملة «عند الله» من معنى الفعل فيضعفه المعنى، لأنه يصير استقرار النصر مقيداً بالظرف، علماً أن النصر من عند الله مطلق في وقت غشي النعاس وغيره، فنصره ليس مقيداً بوقت معين. وأما كونه منصوباً بـ«ما جعله الله» فضعيف، لطول الفصل، ولكونه معمول ما قبل «إلا» وليس أحد تلك الثلاثة. ثم يستبعد أبو حيان هذه الآراء جميعاً بما فيها رأي الطبري، ويرى أن الأجود منها أن يكون «إذ يُغشِّيكم» بدلاً من «إذ يعدكم»[٧١].

ولم يفصّل لنا أبو حيان مقويات حكمه الترجيحي «الأجود» فيما ذكر، وكأنّه مال إلى الصورة التي تتبادر إلى الذهن، وتناسب المعنى، ولا تخالف الظاهر، أي: الصورة التي لا تقتضي فصلاً بين عناصر النظم، ولا تخالف قوانين النحو، ولا تحتاج إلى تقدير، فرآها أجود.

هذا، وأحياناً يسوغون الحكم النحوي الذي يحمل بعداً جمالياً بالتعليل والشرح، كما تبين لنا في كثير من الأمثلة المدروسة التي مرّت بنا، ومنه أيضاً تحليل المصدر «فسقاً» من قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ

ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (الأنعام-١٤٥). رأى الزمخشري أنه يجوز أن يكون المصدر «فسقاً» مفعولاً لأجله والعامل فيه «أهلّ»، أي: أهلّ لغير الله به فسقاً[٧٢]، وخالفه أبو حيان مرتكزاً على المعطيات الجمالية مع التعليل والتوضيح؛ إذ رأى أنه إعراب متكلف جداً، وأن التركيب على هذا الإعراب خارج عن الفصاحة. وذهب إلى أن «فسقاً» معطوف على المنصوب قبله «ميتةً، دماً مسفوحاً»، ثم علّل ذلك بقوله: وقد سمِّي ما أهلّ لغير الله به فسقاً لتوغله في باب الفسق[٧٣].

وأحياناً لا يكتفون بالتعليل والشرح المرتكز على معطيات السياق، بل يلجؤون إلى تمثيل التركيب الذي يقتضيه الوجه، فقد يستحضر المفسرون الصورة التركيبية التي يقتضيها الوجه النحوي؛ ليوضحوا جودة الوجه أو ركاكته، من ذلك أن يركزوا على معنى الوجه مقارنة بغيره عن طريق التمثيل في معرض حرصهم على تلمس جمالية التركيب الذي عليه النص، وذلك بتفسيرهم لاختيار عناصر النظم من دون غيرها، مما يمكن أن يقع موقعها، إليك مثلاً تحليل أسلوب الحصر والمفاضلة بينه وبين غيره في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ (النجم:١-٤).

إن الضمير «هو» يعود على القرآن الكريم، والمعنى على الحصر؛ أي: ما القرآن الكريم إلا وحي يوحى، ويرى الفخر الرازي أن أسلوب الحصر أبلغ من غيره، مثل: هو وحي، ثم يضيف أن فيه فائدة غير المبالغة، وهي النفي لما ادعوه، فإنهم كانوا يقولون: هو قول كاهن، أو هو قول شاعر. فأراد الحق سبحانه نفي قولهم، وذلك يحصل بصيغة النفي، والمعنى: ما هو كما يقولون بل هو وحي، ثم أضاف أن فيه زيادة فائدة أخرى، تتحصل من عناصر النظم الأخرى غير الحصر، وهي تحقيق الحقيقة والبعد عن المجاز، وذلك بفضل وصف «وحي» بجملة «يوحى...» فإن قوله «يُوحَى» في سياق الآية الكريمة مثل قوله: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ [الأنعام-٣٨]؛ أي: فيه تحقيق الحقيقة، فإن الفَرَس الشديد العدو ربما قيل عنه: هو طائر. فإذا قيل:

يطير بجناحيه، يزيل جواز المجاز، كذلك يقول بعض من لا يحترز في الكلام ويبالغ في المبالغة: كلامُ فلانٍ وحي، كما يقول: شعره سحر، وكما يقول: قوله معجزة، فإذا قال: يوحى، يزول ذلك المجاز أو يبعد(٧٤).

إذاً، يتبين لنا أنّ الفخر الرازي وقف عند الوظيفة التركيبية لألفاظ الآية الكريمة، وبيّن قيمتها الجمالية ومناسبتها في هذا الموقع وتميزها من غيرها، وهو بذلك انتقل إلى جمالية النظم وتجاوز تحليل العناصر التركيبية بإطلاق الأحكام النحوية عليها، ويتضح أنّ ما ذكره يندرج ضمن فنية النص التي هي مظهر من مظاهر الالتحام في النص؛ إذ افترض تراكيب أخرى تقع في الموقع ذاته، ومثّل للمعنى المقصود بأساليب مشابهة، لبيان جماليّة التركيب الذي عليه الآية. وهكذا، فالفرق بين نظم القرآن الكريم ونظم سائر الكلام وتأليفه يحتاج إلى سليقة وتبصر وتأمل بأسرار القول، تقود إلى تعمق في تدبّر الإعجاز القرآني وإدراك مراميه وخصوصيته(٧٥).

ومما جاء في سياق الرد على ركاكة الوجه موقف أبي حيان من رأي الزمخشري في تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفۡتَدُواْ بِهِۦ مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنۡهُمۡۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ (المائدة:٣٦). المتبادر إلى الذهن وفقًا لظاهر الكلام وقوانين العربية أن يثنّى الضمير في «به» على أن يكون عائداً إلى أمرين: «ما في الأرض» و«مثله»، فيقال: ليفتدي بهما، ولكن مجيئه مفرداً هكذا كما في الآية يخلق حيرة عند المتلقي، وهذا لغاية جماليّة يبتغيها الحق سبحانه في كلامه المعجز، ولا بد من إجراء تأويلي لتفسيره، وفي مثل ذلك من إجراءات تأويلية، يسخّر المتلقي كل ما يمتلكه من خبرة بالتراث الأدبي واللغوي والنحوي والثقافي عامّة، وتذوّق فني يوجه حالة التلقي الجمالي لديه(٧٦). من هنا يرى الزمخشري أن ذلك إمّا لمجيء المعطوف «مثله» والمعطوف عليه «ما» الموصولة، اسم «أن» متلازمين، فأجريا كالاسم الواحد فوُحِّد الضمير العائد، وإمّا أن يكون الضمير في «به» أجري مجرى اسم الإشارة اتساعاً، كأنه: قيل: ليفتدوا

بذلك، وإمّا أن تكون الواو في «ومثله» ليست عاطفة، بل للمعية بمعنى «مع»، أي: مع مثله، فيتوحد المرجوع إليه، ويكون العامل في المفعول معه الفعل المقدر «ثبت» بعد «لو» العامل في المصدر المؤول من «أن» وصلتها(٧٧).

ويرد أبو حيّان على وجه المفعول معه السابق معلّلاً بالتمثيل والشرح، فيرى أنه وجه فاسدٌ من حيث المعنى والقاعدة، فإن المعنى، إذا كان الضمير في «معه» عائداً على «ما في الأرض»، هو: أنّ لهم الذي في الأرض مع مثل الذي في الأرض مع الذي في الأرض. وإذا كان الضمير في «معه» عائداً على «مثله» فالمعنى: أن لهم الذي في الأرض مع مثل الذي في الأرض مع مثل ذلك المثل. ويرى أن المعنيين وفقاً لما يؤدي إليه هذا الوجه مرفوضان يفككان النظم ويقودان إلى معنى فاسد، ولا ينبغي حمل القرآن الكريم على ذلك، فإنه أفصح الأساليب وأرقاها، ويجب أن يحمل على المطرد والشائع في كلام العرب، لا على الركيك والقلق الذي لا يمكن أن ينطق به(٧٨).

ثم يضيف أبوحيان مستبعداً مع التمثيل في ردّه على ما سبق، إذ يرى أن القاعدة لا تسمح بذلك؛ لأن الفعل «ثبت» المقدّر بعد «لو» ليس رافعاً للاسم الموصول «ما»، العائد عليه الضمير، وإنما هو رافعُ مصدراً منسبكاً من «أنّ» مع الاسم والخبر، وهو «كون»، إذ التقدير: لو ثبت كون ما في الأرض جميعاً لهم ومثله معه ليفتدوا به، والضمير عائد على «ما» من دون الكون، فالرافع للفاعل غير الناصب للمفعول معه، ولو كان إياه للزم من ذلك وجود الثبوت مصاحباً للمثل، والمعنى: على كينونة ما في الأرض مصاحباً للمثل، لاعلى ثبوت ذلك مصاحباً للمثل، وهذا فيه غموض؛ لأنك إذا قلت : يعجبني قيام زيد وعمروٍ، أو جعلت «عمراً» مفعولاً معه بالنصب «عمراً»، والعامل فيه «يعجبني» لزم من ذلك أنّ «عمراً» لم يقم، وأنّه أعجبك القيام وعمرو، وإن جعلت العامل فيه المصدر «قيام» كان «عمروٌ» قائماً، وكان الإعجاب قد تعلق بالقيام مصاحباً لقيام عمرو(٧٩).

وهكذا يظهر لنا في الأمثلة السابقة أن تنوع الدلالة النصية وتحليلها تحليلاً نحويّاً مختلفاً، مظهر شائع في نصوص القرآن الكريم، ويبدو أن السرّ في ذلك مردّه إلى طبيعة النص القرآني، وتنوع الدارسين واختلافهم في مدى الاعتبار الذي يولونه لنسيج النص اللغوي، ولما حول النص من الأدوات المساعدة على فهمه. فقد كان من أبرز الخصائص في أسلوب القرآن أنه يتميز بالكناية والإيحاء والغموض الفني والتمنع عن الإفصاح المباشر، فضلاً عن الثراء وتنوع الاحتمالات التي يفسحها أمام المتلقي، وذلك مما يشجع على البحث عن المقصود، فجعل المتلقي يمعن النظر في معطيات النص الداخلية الغنية، وفي المعطيات الخارجية، والأمر هنا لا يتعلق بمشروعية الاستعانة بالمعطيات السياقية للنص بوصفها أساساً لا سبيل إلى الاستغناء عنه في الفهم، وإنما يتعلق بكيفية الاستعانة بكلٍّ من هذه المعطيات ضيقاً واتساعاً، إنكاراً وقبولاً، إذ يراوح الموقف من تلك المعطيات بين الإنكار لبعضها إنكاراً تامّاً، والتعويل على بعضها الآخر تعويلاً كلياً، فكان نتيجة لذلك الخلاف الذي سبق في الفهم والتأويل، وتنوّع الأوجه النحوية وحكم القيمة الجمالي لتلك الأوجه.

٣ – دلالة المفردات المستعملة:

يلحظ المتتبع أن المفسرين لم يقفوا عند تلك المفردات ويحددوا دلالتها بصورة المصطلح العلمي، فجاء اللفظ الواحد منها بدلالة غائمة تجعل المتلقي يجتهد في تحديدها، سواءٌ أكان الأمر في سياق الترجيح أم كان في سياق التضعيف، فقد يذكر أكثر من لفظ في السياق الواحد، ولهذا تراهم يقولون حين يرجحون مثلاً: وأحسن منه وأبلغ كذا(٨٠)، وأعرب منه وأفصح كذا(٨١)، وكذا أوقع وأملأ بالفائدة(٨٢)، ونحوه(٨٣). وقد تبين لنا هذا الأمر في الأمثلة السابقة التي درسناها، ومنه أيضاً تحليل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (آل عمران – ١١٨).

أجاز الزمخشري أن يكون كلٌّ من الجملتين «لا يألونكم»، و«قد بدت البغضاء» صفة للبطانة، والمعنى: لا تتخذوا بطانة غيرَ آليكم خبالاً باديةً بغضاؤهم، وأن تكون جملة «قد بيّنا» استئنافية، ثم فاضل وعلل ذلك بمعطيات المعنى، فرأى أن الوجه الأحسن والأبلغ من الأوجه السابقة أن تكون الجمل كلها مستأنفة على وجه التعليل للنهي عن اتخاذهم بطانة[٨٤].

وقد وافق أبو حيان ما ذهب إليه الزمخشري؛ إذ رأى أن تلك الجمل جاءت بياناً لحال البطانة الكافرة لتنفير المؤمنين عن اتخاذهم بطانة، ورد الوجه الأول مستعيناً بمعطيات المعنى، فرأى أن «من ذهب إلى أنها صفة للبطانة أو حال مما تعلقت به «من» (يريد: من دونكم) فبعيد عن فهم الكلام الفصيح؛ لأنهم نُهوا عن اتخاذ بطانة كافرة، ثم نبّه على أشياء مما هم عليه من ابتغاء الغوائل للمؤمنين وودادة مشقتهم وظهور بغضهم. والتقييد بالوصف أو بالحال يؤذن بجواز الاتخاذ عند انتفائهما»[٨٥]. ولم نلحظ فرقاً فيما سبق بين «الأحسن» و«الأبلغ» لدى الزمخشري، على الرغم من مشروعية ما ذهب إليه بحسب رأي أبي حيّان.

وفي الحقيقة ليس هناك دليل يحدد لنا المعنى الدقيق لأي مفردة تستعمل في سياق المفاضلة الجمالية لديهم، أو استعمالهم لأكثر من مفردة في السياق ذاته مثل الأبلغ والأحسن، والأفصح والأقوى، أو: تنافر النظم وتفكيكه، والركاكة والنبو، لا لدى المفسر الواحد ولا فيما بينهم، وليس أمام الباحث إلا الاجتهاد الذي يرتكز على سياق الظاهرة المحلّلة في المقام الأول، مع تعليق المفسر إذا كان ثمة تعليق، فضلاً عن الاستعانة بعلم البلاغة.

وهذا الذي شاع لديهم من استعمالٍ لبعض المفردات دون تحديد اصطلاحي- كما رأينا - إنما هو أمر مألوف في تراثنا، وليس بمستغرب عن سياق التحليل النحوي والدرس اللغوي عامة، فإذا تأملنا لديهم في بحوثهم النحوية واللغوية وجدناهم كثيراً ما يستعملون غير لفظ في سياق محدد، مثل الكثير والشائع،

والقليل والنادر والشاذ، فلا يتضح المراد الدقيق لتلك المفردات، حتى إننا نجد العالم الواحد يستعمل أكثر من لفظ ويريد المعنى ذاته[٨٦].

من جانب آخر فإن بعض تلك الألفاظ يرد أحياناً في سياق الترجيح النحوي الصرف، ولا يحمل بعداً بلاغياً أو جمالياً، مثل «الأحسن» و«الأقوى» و«الأجود»، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ (المائدة – ٤). رأى أبو حيان أن الأجود أن تكون ما شرطية لا موصولية والجواب: فكلوا؛ لأنه لا إضمار فيه[٨٧].

٤ – مفهوم الفصاحة والاضطراب في تحديد البعد الجمالي للأساليب القرآنية:

ترد كلمة الفصاحة في المعاجم العربية بمعنى الإبانة والوضوح، إذ قالوا: أفصح الصبح إذا بدا ضوءه وأبان، وأفصح الصبي في منطقه إفصاحاً إذا فهمت ما يقول. وأفصح كلامُه إفصاحاً وجادت لغته حتى لا يلحن، وأفصح تكلّم بالفصاحة؛ أي بما هو بيّن واضح، ولهذا قالوا: فصح الرجل وتفصّح إذا كان عربيّ اللسان فازداد فصاحة، والإنسان الفصيح في اللغة: المنطلق اللسان في القول الذي يعرف جيّد الكلام من رديئه[٨٨].

وقد استعمل النحاة الفصاحة في سياق التنظير بهذا المعنى، يقول ابن جني (ت٣٩٢هـ) في معرض تعريف النحو في الخصائص: باب القول على النحو: «هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها»[٨٩]. وواضح أنه يريد: خلوص الكلام من ضعف التأليف، والتزامه بقوانين العربية.

وإذا تأملنا في كلام النحاة نجد أن الفصاحة تنطبق على كل ما يشيع من العربية ويوافق القوانين، وأن اللفظ أو الكلام كلما خالف القوانين التي تتحكم بنظام العربية

أو قل في الاستعمال فقد شيئاً من فصاحته، لذا يقول ابن جني في موضع آخر: «كذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدَرِ من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يَرِدُ عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا؛ لأنا لا نكاد نرى بدويّاً فصيحاً. وإن نحن آنسنا منه فصاحة في كلامه لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدح فيه وينال ويغُضّ منه»[٩٠]. ويقول في الصفحة ذاتها: «وقد كان طرأ علينا أحد من يدَّعي الفصاحة البدوية ويتباعد عن الضعفة الحضرية فتلقينا أكثر كلامه بالقبول له، وميزناه تمييزاً حَسُنَ في النفوس موقعه»[٩١]. ولاشك أن العرب الخلص تمثل لغتهم الفصاحة بالمفهوم الاحتجاجي. ولذا يقول في موضع آخر: «ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء»[٩٢]. وهذا دليل واضح أن المراد بالفصاحة هو ما وافق سنن العربية وشاع على ألسنة أبنائها الخلّص.

وإذا ما انتقلنا إلى كتب البلاغة وجدنا أن بعضهم لم يفرق بين البلاغة والفصاحة، ولاسيما المتقدمون، مثل أبي هلال العسكري (٣٩٥هـ)، والإمام عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)، وبعضهم الآخر قد فرّق مثل ابن سنان الخفاجي (ت٤٦٦هـ) والمتأخرين كالسكاكي (ت٦٢٦هـ) وابن الأثير (ت٦٣٧هـ) ومن شايعهما[٩٣].

وينتهي صاحب التعريفات إلى أن الفصاحة: «في اللغة عبارة عن الإبانة والظهور، وهي في (اللفظ) المفرد: خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس، وفي الكلام: خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات مع فصاحتها، ... وفي المتكلم: ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح»[٩٤]. من هنا نجد «أنَّ من يختار لكلامه مفرداتٍ فصيحةً، وينظمها في كلامه نظماً ملائماً فصيحاً، مع التزامه بضوابط قواعد اللّغة وأحكام أهل اللّسان النحويَّةِ والصرفية، فإنَّه يصِحُّ أنْ يُسَمَّى ناطقاً فصيحاً. فصارت الفصاحة بهذا التحليل وصفاً للكلمة، وللكلامِ،

وللمتكلّم. فيقال: كلمة فصيحة، ويُقَابلها: كلمة غير فصيحة. ويقال: كلامٌ فَصيحٌ، ويُقابله كلامٌ غيْرُ فصيح. ويقال: متكلّمٌ فصيح، ويُقابله: متكلّم غير فصيح»[٩٥].

ويتضح للمتأمل أن الذي استقر لمفهوم الفصاحة هو أنها تتعلق بالجانب المادي للفظ، في حين أن البلاغة تتعلق بالجانبين المادي والمعنوي، أي: بالألفاظ والمعاني، فالفرق بين الفصاحة والبلاغة أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ سواءٌ أكانت مفردة أم مركبة، في حين أن البلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها بليغة وإن قيل فيها: إنها فصيحة. وعلى ذلك فكل كلام بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً[٩٦].

ومما سبق نستخلص أن الفصاحة على المستوى النحوي تتعلق بالجانب المادي من النظم، وترد في سياق التقعيد، عندما يُنظر إلى الكلم والتركيب، من حيث موافقتهما لمعايير الفصحى، وتكون ذات بعد بلاغي أو جمالي عندما تتلاحم وغاية البلاغة في التأليف والنظر إلى الكلام بمعيار جمالي. مثال على ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُوا۟ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُوا۟ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝٦ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ۝٧ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر: ٦-٨).

يتضح من معطيات السياق التركيبي وقرائنه أن الاسمين الموصولين في «الذين كفروا» و«الذين آمنوا» مبتدآن، خبر الأول جملة «لهم عذاب»، وخبر الثاني «لهم مغفرة». وفي ضوء قواعد الأبواب جوّز بعضهم في «الذين كفروا» أن يكون في موضع خفض، بدلاً من «أصحاب السعير»، أو صفة، وفي موضع نصب، بدلاً من «حزبه»، وفي موضع رفعٍ، بدلاً من ضمير «ليكونوا»، ويبدو أنه انطلق من أمور قريبة من غير تأمل في جمال النظم، فلم يراعِ استقلال جمل النص استقلالاً جزئيّاً، وعلاقة بعضها ببعض، فكيف ستكون العلاقة بين جملتي «لهم عذاب» و«لهم مغفرة»

بما قبلهما من حيث التماسك والالتحام؟ إن في هذه الأوجه (البدل والصفة والبدل) قطعاً للكلام عما قبله، بصورة تفتقر إلى استقامة التركيب وتناسقه، فما ذهب إليه بعضهم يتنافى واتساق النص؛ إذ يجعل النظم ركيكاً، ولا يدل عليه ظاهر التركيب، ولهذا عقّب أبو حيان مستنداً إلى قضايا الذوق، فقال: «وهذا كله بمعزل من فصاحة التقسيم وجزالة التركيب»[٩٧].

ومن ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِۚ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡوَعِيدِ ﴿٢٠﴾ وَجَآءَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّعَهَا سَآئِقٞ وَشَهِيدٞ ﴿٢١﴾ لَّقَدۡ كُنتَ فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ ﴿٢٢﴾ وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَٰذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ ﴿٢٣﴾ أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٖ ﴿٢٤﴾ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٖ مُّرِيبٍ ﴿٢٥﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَأَلۡقِيَاهُ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلشَّدِيدِ ﴿٢٦﴾ ۞ قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطۡغَيۡتُهُۥ وَلَٰكِن كَانَ فِي ضَلَٰلِۢ بَعِيدٖ ﴿٢٧﴾ قَالَ لَا تَخۡتَصِمُواْ لَدَيَّ وَقَدۡ قَدَّمۡتُ إِلَيۡكُم بِٱلۡوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴿٢٩﴾ يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾ (ق: ٢٠–٣٠). من المعروف أن الظرف يكون وعاء للحدث الذي يتعلق به وينصبه، ويبدو بحسب قواعد الأبواب الخاصة بالظروف وفي ضوء معطيات السياق، أن الظرف «يوم» يجوز أن ينتصب بـ «ظلّام» فيكون وعاء له، أو بـ«اذكر»، أو بـ «أنذر» كذلك. ويضيف الزمخشري أنه يجوز أن ينتصب بـ «نفخ»، كأنه قيل: ونفخ في الصور يوم نقول[٩٨].

بيد أن الاقتصار على العلاقات الإعرابية وجوازاتها في تحليل النسيج النصي من دون مراعاة الالتحام والتماسك أو الاتساق يجعل مسألة التشكيل الدلالي ناقصة أو مشوّهة، لأنه منطق يقسو كثيراً على بناء النص، بسبب إهماله ما ينطوي عليه من أسرار في النظم والبناء، ومن لحمة جمالية تشكّل النسيج النصي، لذلك ينبغي عند النظر في الجوازات أن تراعى تلك الجوانب، لتكون حالة التلقي ذات آفاق تتجاوز الجانب الإعرابي الماديّ[٩٩]، فإنّ النحو بما يتميز به من إمكانات واسعة هو الذي يعطي الأسلوب خصوصيته التي تربطه بناظمه[١٠٠]؛ مما جعل أبا حيان يعقب على

الوجه الأخير في تحليل الزمخشري مستنداً إلى قضايا الجمال والتلاحم والسبك في النظم، فيقول: «وهذا بعيد جداً، قد فصل على هذا القول بين العامل والمعمول بجمل كثيرة، فلا يناسب هذا القول فصاحة القرآن وبلاغته»[١٠١]؛ وذلك لأن طول الفصل يضعف قوة التركيب وفصاحته[١٠٢].

ويبدو أن القليل والنادر والشاذ وما يمثل لهجة من لهجات العرب بعيد عن الفصاحة في معايير الاحتجاج، وقد جعله بعضهم بعيداً عن جمال التعبير وقوته في معايير الاستعمال، أيّاً كان السياق الذي يرد فيه، وانطلاقاً من هذا المفهوم وصف بعضهم الضرائر الشعرية والأصول القليلة النادرة بأنها تقلل من فصاحة الكلام وجماله، ومن هذا المنطلق أيضاً لجأ بعض المفسرين والنحاة إلى تأويل ما جاء ظاهره موافقاً للضرائر الشعرية والأصول النادرة في القرآن الكريم، اعتقاداً منهم أن ذلك يخل بمعايير الفصاحة القرآنية وجمال الأسلوب القرآني؛ لأن القرآن الكريم يمثل ذروة الفصاحة، ولأن القليل والنادر لا تنطبق عليه معايير الفصاحة، ولهذا تراهم يقولون مثلاً: «أما الشعر فموضع ضرورة، بخلاف القرآن فإنه أفصح اللغات ولا ضرورة فيه»[١٠٣]، و: القرآن أفصح الأساليب لا يجوز أن يقاس على نادر الكلام[١٠٤]. أو: وهذا الوجه أقوى؛ لأنه أشيع في كلام العرب[١٠٥].

وقد تناسى هذا القسم من المفسرين والنحاة أن كسر المألوف بأنماط تخالف شائع الكلام يعد من الوسائل الفنية التي ترفع من فنية الأسلوب، وربما جعلته أكثر جذباً وتأثيراً، وما الضرائر الشعرية التي استعملها فحول الشعر إلا من هذا القبيل.

وعلى ذلك يبدو أنهم تخبطوا في الموقف من أساليب اللغة القرآنية، فقد يذهب بعضهم مثل الزمخشري إلى توجيه التركيب اللغوي القرآني وفقاً لظاهره على أصلٍ نادر أو لا ينقاس أو قليل في كلامهم مقتنعاً بجمالية المعنى الذي يقتضيه الوجه، فيهاجمه آخر كأبي حيان، مقتنعاً أنّ مثل ذلك ينبغي ألاّ يوجه عليه أسلوب القرآن

الكريم، إليك مثلاً ما ذكر في تحليل قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٩٦). يرى أبو حيان أن «ومن الذين أشركوا» يجوز أن يكون متصلاً داخلاً تحت أفعل التفضيل «أحرص»، فيكون ذلك من الحمل على المعنى؛ لأن معنى أحرص الناس: أحرص من الناس. ويحتمل أن يكون ذلك من باب الحذف، حذف اسم تفضيل معطوف على المذكور، أي: وأحرص من الذين أشركوا، فحذف الثاني لدلالة الأول عليه. ثم يضيف أبو حيان: «وأما قول من زعم أن قوله: «ومن الذين أشركوا» معطوف على الضمير (الهاء الواقعة مفعولاً به) في قوله: «ولتجدنهم»؛ أي: ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة، فيكون في الكلام تقديم وتأخير، فهو معنى يصح، لكن اللفظ والتركيب ينبو عنه ويخرجه عن الفصاحة، ولا ضرورة تدعو إلى أن يكون ذلك من باب التقديم والتأخير، لاسيما على قول من يخص التقديم والتأخير بالضرورة (الشعرية)»[١٠٦].

ويبدو للمتأمل أن أساليب القرآن الكريم موافقة لطبيعة الأصول العربية شيوعاً وقلةً، وإذا حاول قسم من النحاة المفسرين مثل أبي حيان توجيه الأساليب القرآنية في ضوء القواعد التي استخلصت من الكثير المطرد، ولو كان الأمر بالتكلف والتأويل، فإن ذلك يكون من باب التجاهل لواقع اللغة القرآنية، فكأنه تناسى أو نسي أن في القرآن الكريم الكثير من الشواهد التي كسرت الشائع والكثير لغاية فنية، ونمثل لذلك بقراءة الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ١٣٠). فقد جاء «نفسه» معرفة مع أنه وقع في الظاهر موقع التمييز الذي يشترط تنكيره وفقاً لشائع الكلام، ومثله «معيشتَها» من قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ (القصص: ٥٨). ومن ذلك أيضاً ترك المطابقة بين اسم «إنّ» المؤنث والخبر في قوله تعالى: ﴿رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ

﴿ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: ٥٦). والشواهد القرآنية التي خالفت الشائع في كلام العرب كثيرة متنوعة، وهذا لا يقلل من قيمتها التعبيرية، بل يزيدها جمالاً وتأثيراً، وليس ثمة ما يدعو إلى أن نحمل مثل تلك الشواهد على الشائع والكثير الذي يمثّل الأفصح في كلام العرب، وأن نعد الفصاحة بالمفهوم السابق معياراً للبلاغة والجمال، وأن نحصر البعد الجمالي للتركيب اللغوي بهذا المفهوم الضيق.

ولعل أبا حيان وقع في تناقضات بسببٍ مما سبق، فإنه ههنا يرفض بعض الأنماط في موضع، ثم يأخذ بها في موضع آخر، كما في ظاهرة التقديم والتأخير، إذ يقف عندها أحياناً رافضاً الوجه الذي يسير على نمطها. خذ مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًاۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: ١-٢).

يقف أبو حيان عند قوله تعالى: «وإذا حللتم فاصطادوا»، ثم يقول: «تضمن آخر قوله (تعالى): «أحلّت لكم» تحريم الصيد حالة الإحرام، وآخر قوله تعالى: «لا تُحلّوا شعائر الله» النهي عن إحلال آمي البيت، فجاءت هذه الجملة («وإذا حللتم فاصطادوا») راجعاً حكمها إلى الجملة الأولى، وجاء ما بعدها من قوله (تعالى): «ولا يجرمنكم» راجعا إلى الجملة الثانية، وهذا من بليغ الفصاحة، فليست هذه الجملة اعتراضاً بين قوله (تعالى): «ولا آمين البيت الحرام» وقوله (تعالى): «ولا يجر منكم»، بل هي مؤسِّسةٌ حكماً، لا مؤكدة مسددة فتكون اعتراضاً، بل أفادت حلّ الاصطياد في حال الإحرام، ولا تقديم ولا تأخير هنا، فيكون أصل التركيب: غير محلي الصيد وأنتم حرم، فإذا حللتم فاصطادوا، وفي الآية الثانية يكون أصل

التركيب: ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلاً من ربهم ورضواناً، ولا يجرمنّكم، كما ذهب إليه بعضهم، وجعل منه... (آيات أخرى) والعجب منه أنه يجعله من علم البيان والبديع! وهذا لا يجوز عندنا إلا في ضرورة الشعر، وهو من أقبح الضرائر، فينبغي بل يجب أن ينزه القرآن (الكريم) عنه، (و) قال (صاحب الوجه) : والسبب في هذا (التقديم والتأخير) أن الصحابة (رضي الله عنهم)، لمّا جمعوا القرآن لم يرتبوه على حكم نزوله، وإنما رتبوه على تقارب المعاني وتناسق الألفاظ، وهذا الذي قاله ليس بصحيح، بل الذي نعتقد أن رسول الله هو الذي رتبه لا الصحابة (رضي الله عنهم)، وكذلك نقول في سوره، وإن خالف في ذلك بعضهم»[١٠٧].

ونلحظ أن الذي أخذ بالاعتراض وبالتقديم والتأخير اقتصر على الأدلة التركيبية ورأى جمالاً، وأن أبا حيان في رفضه الظاهر لجأ إلى صورة أخرى سوّغها بالشرح والتأويل، دفعه إلى ذلك مفهوم الفصاحة الذي يعده معياراً بلاغياً أو جمالياً لا يجوز تجاهله. وأيّاً ما كان الأمر، في تسويغ التقديم والتأخير أو عدم تسويغه ورفضه، فإن أبا حيان لم يلتزم في رفض الوجه الذي يجري على نمط التقديم والتأخير دائماً أو تضعيفه، وإنما أجازه أحياناً، من غير أدنى إشارة إلى مثل هذه الأمور[١٠٨].

كذلك يواجهنا أبو حيان بأوجه أخرى يرفضها؛ لأنها تسير على أنماط لا تنقاس في كلام العرب أو غير مطردة، مثل التضمين[١٠٩]، وإسقاط الجار[١١٠]، ثم يجيزها في مواضع أخرى[١١١]، ولا نلحظ أي مسوغ يقوده إلى هذا التباين في الموقف منها، ولا نظن أنّ ثمة سبباً يقوده إلى ذلك سوى التعارض بين مفهوم الفصاحة الذي تبناه وواقع اللغة القرآنية الذي يواجهه.

الفصل الثاني: الأسس المعتمدة لديهم

أولاً - أنواع الأسس

ثانياً - تجليات الأسس في سياقات التحليل النحوي

ثالثاً - تجليات الأسس في سياقات التحليل النحوي ذي البعد الجمالي

رابعاً - أثر الأسس النحوية الجمالية في الحوار الفقهي والعقدي

أولاً – أنواع الأسس :

ارتكز المفسرون في أحكامهم النحوية ذات البعد الجمالي على جملة من الأسس فضلاً عن الجانب الجمالي، وهي لا تخرج عما شاع في التحليل النحوي، فالتحليل النحوي يستند إلى طائفة من الأسس التوجيهية أو قل: قواعد التوجيه[١١٢]، يستعين بها المحلل النحوي فضلاً عن قواعد الأبواب المألوفة في كتب التنظير التعليمية. وتتمثل تلك الأسس التوجيهية في مجموعة من الأحكام والأصول العامة التي لا تخص باباً نحويّاً محدداً، تستدعيها أحكام التحليل النحوي، حين إطلاقها على عناصر النظام التركيبي؛ أي: إنها مجموعة من القواعد أو الأسس التوجيهية التي يُرتكز عليها في التحليل النحوي من حيث الترجيح والتضعيف والرفض، لتمكّن المحلّل من تحديد الوجه المناسب، وغالباً ما تساق هذه الأسس بمظهر العلة، كما تأخذ مظهراً تأويلياً تفسيرياً للوجه حتى يصبح مقبولاً، وتتعلّق بقضايا السماع (الكلام المنقول) والأصل وآراء النحاة والقياس والمعنى.

ومن أمثلة قواعد التوجيه المتعلقة بقضايا السماع تلك التي تصف النمط التركيبي الذي يُحلَّل الوجه قياساً عليه، ففي الدرس النحوي مثلاً اعتقاد مفاده أن الأنماط التركيبية الشائعة في كلام العرب أقوى من غيرها، ولهذا تراهم يقولون في سياق التحليل: الأكثر استعمالاً أولى بالتخريج عليه، وبجعله أصلاً يقاس عليه[١١٣]، والأكثر في كلامهم كذا[١١٤]، والأجرى على قواعد العرب كذا[١١٥]. أما إذا كان النمط التركيبي خلافاً لذلك فإنه يوصف بأوصاف تضعف الوجه، كأن يقال مثلاً: يحتاج مثل هذا إلى نقل من كلام العرب[١١٦]، أو: هذا غير مسموع في كلامهم[١١٧]، وهذا لم يثبت بالنقل[١١٨]، وقد تتبعت جملة من دواوين العرب، ولم أعثر على ذلك[١١٩]، ومن ذهب إلى ذلك الوجه لا بصر له بلسان العرب جاهل به[١٢٠]، وهذا غير مسموع في كلامهم[١٢١].

ومن أمثلة قواعد الأصل التوجيهية التي يستندون إليها في تحليلهم قولهم مثلاً: «الأصل في الخبر والصفة والحال الإفراد»[١٢٢]، و«التركيب خلاف الأصل»[١٢٣]،

و«الأصل عدم التقديم والتأخير»[١٢٤]، ويضعف الوجه لأنّه خلاف الأصل[١٢٥]، وهذا بعيد لأنه ليس بالأصل[١٢٦]، والأصل في المعارف ألّا تُوصف[١٢٧]، والأصل في كلّ حرف (أداة) ألّا يدلّ إلّا على ما وُضع له[١٢٨]، و«الأصل في الأفعال البناء»[١٢٩]، و «الأصل في الأسماء ألّا تعمل»[١٣٠]، و«الأصل في تضمّن الضمير أن يكون للفعل»[١٣١]، و«الأصل في حروف الجر ألّا تعمل مع الحذف»[١٣٢]، وتقدير الأصل أولى من تقدير الفرع[١٣٣]، و«الفرع أبداً يكون أضعف من الأصل»[١٣٤]، و«من تمسّك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل»[١٣٥].

أما قواعد التوجيه المتعلقة بآراء النحاة فمنها ما نجده في سياق التحليل وتعدد الأوجه عند التعارض والأخذ والرد، فإجماع النحاة، أو آراء النحاة الكبار دليل ينبغي أخذه بالحسبان عند التحليل، ولاسيما إذا قاد الوجه إلى أصل غير مألوف في الدرس النحوي، فتراهم يقولون مثلاً: «وهذا مخالف لإجماعهم»[١٣٦]، «والذي تقرر في علم النحو»[١٣٧]، والإجماع خلاف ذلك[١٣٨]، ومذهب جماعتي غير هذا[١٣٩]، وهذا لا يجوز عند البصريين[١٤٠]، ويجوز عند البصريين بتأويل[١٤١]، وهو مخالف لمذهب الخليل (ت ١٧٠هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ)[١٤٢]، وبعضهم ينكر ذلك[١٤٣]، وسيبويه لا يرى هذا[١٤٤]، «وهذا مردود بالإجماع»[١٤٥]، «ولا أعلم أحداً ممّن له معرفة ذهب إلى ذلك»[١٤٦]، «وهذا لا أعلم أحداً من النحويين ذهب إليه»[١٤٧]، «فقد أباه أصحابنا»[١٤٨]، «وهذا خطأ عند حذّاق النحويين»[١٤٩]، «والمشهور خلاف ما ذهب إليه صاحب الوجه»[١٥٠]، «ويضعّفه أنه خلاف قول سيبويه»[١٥١]، «وكيف يكون أحسن وهو لا يقول به بصري؟»[١٥٢]، «وهذا لا يقول به أحد من البصريين والكوفيين إلاّ الأخفش (ت ٢١٥هـ)»[١٥٣]، «والجمهور على خلاف ذلك»[١٥٤]، «وهذا الذي ذهب إليه لا أعلم أحداً من النحويين المتقدمين ذكره»[١٥٥]. «والأحسن كذا جرياً مع الجمهور»[١٥٦].

ومن القواعد التوجيهية المتعلقة بالقياس تلك التي يظهر فيها قياس الحمل أو قياس الشبه أو قياس العلة، من ذلك «ما» حين تعمل، مثل قولهم: ما زيدٌ بقائمٍ. إذ

يقال فيها: إنها عملت حملاً على «ليس»، وخبرها «قائم» المجرور لفظاً، المنصوب محلاً. ويقال فيها أيضاً: إنها نافية، والجملة مؤلفة من مبتدأ وخبر مجرور لفظاً بالباء الزائدة المسبوقة بالنفي[١٥٧]. ففي الوجه الأول احتاج الأمر إلى توضيح علّة العمل في «ما»، خلافاً للوجه الثاني الذي جاءت فيه على أصلها، والأصل كما هو معروف لا يُسأل عن علّته التي توضّحه.

كما تأتي أسس الأخذ بالمقيس عليه بمظهر القياس على الأصل الذي يؤخذ به في التحليل، وهذا الأصل متنوّع قد يختلف من مذهب نحوي لآخر، أو يختلف من جماعة لأخرى، فما يراه بعضهم أصلاً صالحاً للقياس عليه قد يرفضه آخرون، مثل نداء الاسم المعرف بالألف واللام الذي ورد في شواهد نادرة، فقد عدّه الكوفيون قاعدة يقاس عليها، وبذلك أخذوا بالظاهر ولم يلجؤوا إلى التأويل، في حين رفض ذلك الأصل البصريون، وحلّلوا تلك الشواهد النادرة في ضوء الأصول التي استخلصت مستعينين بالتأويل[١٥٨]، والغالب أن المقيس عليه في التحليل يتعدد بتعدد الأوجه.

ومما يعدّ من أسس القياس النسبية المراعاة، التي يأخذها الدارس بالحسبان، والمقصود بها تعدد الأنماط التي يمكن أن يقاس عليها عند التحليل، فإذا تناول الدارس القرآن الكريم مثلاً، ينبغي عليه في الفكر النحوي عامة أن يضيّق دائرة المقيس عليه ما أمكن، ليجعل الأنماط التي يقيس عليها مطّردة؛ لأن أسلوب القرآن الكريم أفصح الأساليب، لذلك فمن الواجب أن يحمل على المطرد في الفكر النحوي[١٥٩]، اللهم إلا إذا اقتضى الأمر غير ذلك، كما في بعض القراءات التي يتعذر حملها على الأصول المطردة. وإذا تناول الدارس كلاماً نثريّاً فعليه أن يبتعد ما استطاع عن القياس على الأصول النادرة، التي لا تجوز إلا في ضرورة شعرية ونحوها. وإذا كان الكلام ينتمي إلى لهجة خاصة، فمن الأفضل أن يوصف بأنه لهجة، لا أن يحلَّل ضمن الأصول التي تمثّل الفصحى، ومن هنا نسمع في ردودهم أحياناً عبارات، مثل: وهذا لغة من لغات العرب لا ينبغي تأويله، وما جاء لغةً لقوم لا يُؤَوّل[١٦٠].

أما إذا تناول الدارس شعراً فالأنماط التي يمكن أن يقاس عليها أكثر عدداً مما سبق؛ لأن ما يجوز في الشعر أكثر من أن يحصى[١٦١]، وهو يسير وفق أصول عربية، فالشعراء لا يستعملون مخالفة إلا وهم يحاولون بها وجهاً[١٦٢] من وجوه العربية الجائزة، ولهذا يقولون في تحليلهم حين يصفون الأوجه: وجاء ذلك لأنه شعر[١٦٣]، وهو ضرورة[١٦٤]، وإنما ذهب إليه اضطراراً[١٦٥].

أما الأسس التي تعكسها قضايا المعنى والمعطيات النصية عامةً، فإنها مرتبطة بالسياق المكون للنسيج النصي ودلالاته، فإنّ النسيج النصي يتكون في المقام الأول من معطيات سياقية مادية تشكله وهي ما يعرف بالسياق اللغوي أو الداخلي، ومعطيات سياقية خارجية تتمثل بكل ما يحيط بالنسيج اللغوي من عوامل تسهم في تشكل معناه، وهو ما يعرف بالسياق الخارجي أو المقام.

ولعل ما يدخل في مفهوم السياق الداخلي العناصر اللغوية التي تسبق العنصر المحلل ونسميها بالمعطيات السابقة، والمعطيات التي تأتي بعد العنصر المحلل ونسميها بالمعطيات اللاحقة، فضلاً عن المعنى الذي يشكّله التركيب والدلالة المعجمية للمفردات، وما يحتمله التركيب من أداء بالتنغيم أو بالوصل والوقف. ولعل ما يدخل ضمن السياق اللغوي أيضاً وإن لم يكن ملفوظاً هو خصوصية النص القرآني التي تؤخذ بالحسبان عند النظر فيه وتحليله، فإنه تراعى فيه قضايا تشريعية ورسم المصحف وجوانب تتعلق بالقراءات القرآنية، ومستواه الأسلوبي في الفصاحة، وإن كانت هذه الأخيرة من أسس القياس التي سلف ذكرها.

أما السياق الخارجي فهو – كما ذكرنا – يتمثل بكل ما يحيط بالنص من معطيات تسهم في تشكل معناه، مثل المناسبة التي قيل فيها النص أو الحال والجوانب الثقافية المحيطة بالنص ومكانه وزمانه والأخبار التاريخية والعادات والتقاليد والمعتقدات؛ أي: كل ما يحيط بالنص ويسهم في تشكل معناه، وعلى ذلك فالسياق الخارجي في التفسير القرآني يتجلّى بأسباب النزول، ومكان النزول وزمانه، والحديث النبوي

الشريف، وآراء المفسرين، وسنن العرب في كلامها، والقواعد النحوية، والعادات والتقاليد، والأخبار التاريخية التي يرتكز عليها وتنسب إلى التوراة أو غيرها[١٦٦].

ومما سبق يتبين أنّ الأسس التي تعكسها مكوّنات المعنى قد تكون من جملة القواعد التوجيهية التي ينبغي أن تراعى عند النظر والتحليل، بوصفها معايير ضابطة للتحليل النحوي استخلصت بالنظر والتأمّل، وأحياناً أخرى تكون بمنزلة الأدلة أو القرائن التي ينبغي أن تراعى، حين يعكسها النص الحي الذي يُحلَّل، وهذه من جملتها الأحكام البلاغية أو الجمالية التي استعملها المفسرون، ووقفنا عندها في هذا البحث، لذلك تراهم حين يحاكمون التركيب ويفاضلون بين الأوجه المحتملة يقولون مثلاً: وأحسن منه وأبلغ[١٦٧]، وأملأ بالفائدة كذا[١٦٨]، وهو أليق وأظهر مما قيل[١٦٩]؛ لأنه أسبق إلى الذهن[١٧٠]، أولى وأقلّ تكلُّفاً[١٧١]، لأن الظاهر كذا[١٧٢]، والذي يتبادر إلى الذهن كذا[١٧٣]، وهو متكلّف في الإعراب غير متضح في المعنى[١٧٤]، وهو خلاف الظاهر[١٧٥]، ولا يلتفت إليه لأنه غير المتبادر إلى الذهن[١٧٦]، وهذا قول من جهل بعلم النحو وعلم المعاني وفكّك نظم القرآن فلا يلتفت إليه[١٧٧]، ويؤيده وروده في موضع آخر من القرآن الكريم[١٧٨]، والوجه كذا لدلالة ما تقدم[١٧٩]، وجاز حذفه لدلالة ما بعده عليه[١٨٠]، وهذا لا يجوز لفساد المعنى[١٨١]، ومثله في القرآن كثير[١٨٢]، ويضعف لطول الفصل[١٨٣].

فالعبارات السابقة تمثل جملة من الأحكام التي يستدعيها النظر في النصوص القرآنية عند التحليل، وهي في الوقت نفسه تمثل جملة من المفهومات الجمالية المتعلقة بالنصوص وسياقاتها، وقد أصبحت بمنزلة الأصول النظرية التي ينبغي أن تكون من المعايير المسلم بها في ذهن المحلّل، عندما ينظر في النسيج النصي والدلالة. إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّ﴾ (البقرة: ٢٧٥). يذكر أبو حيّان أن جملة «لا يقومون» خبر لـ «الذين». وعن بعضهم أنها في موضع الحال، والخبر

محذوف. ويعقّب أبو حيان بأنه ما من دليل يعتمَد حتى يقدَّر خبر، فيكون الوجه تكلّفاً من غير داعٍ[(١٨٤)].

ثانياً – تجليات الأسس في سياقات التحليل النحوي:

ويحسن بنا أن نقف أكثر، ونعرض لقيمة تلك الأسس وطبيعة ظهورها في السياق التحليلي لنصوص القرآن الكريم، حتى نبين أن قواعد الأبواب بمفردها لا تكفي، وأن هذه الضوابط التوجيهية السابقة بمجملها، لها قيمة كبيرة في تحديد الوجه المناسب والتفرد بالرأي والقدرة على الحوار والجدل وإظهار الثقافة. قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍۙ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٣). ينطلق الزمخشري من ثقافته النحوية، فيقف عند الفعل «جعل» الذي تقول القواعد الخاصة به: إنه من أفعال التحويل فيأخذ مفعولين، وبعد أن يتبين أنه اقتصر في النص على مفعول واحد، كان لابد من وسيلة تزيل التعارض بين قواعد الأبواب وظاهر النص، مما دفع الزمخشري إلى اللجوء إلى التأويل مستنداً إلى معطيات السياق النصي، فيؤوّل التركيب، معتمداً على قاعدة توجيهية تتعلق بالمعنى، تقول: قد يُشربون لفظاً معنى لفظ آخر فيعطونه حكمه، ويسمّى ذلك تضميناً[(١٨٥)]، فيجعل الفعل «جعل» بمعنى «شرّع» الذي يكتفي بمفعول واحد، والمعنى ما شرّع الله[(١٨٦)]. إذاً حاكم الزمخشري الفعل «جعل» في ضوء قواعد الأبواب «ينبغي لأفعال التحويل أن تأخذ مفعولين»، ولما لم يجد صداها ماثلاً في النص استعان بقواعد التوجيه «التضمين» في ضوء المعطيات النصية.

ويسوّغ ابن عطية ما ذهب إليه الزمخشري مستنداً إلى قضايا المعنى أيضاً، فضلاً عن قواعد الأبواب، فينطلق بداية من أسس المعنى، ويرى أن «جعل» في هذه الآية لا يتجه أن يكون بمعنى «خلق»، لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء كلّها، ثم يضيف مستنداً إلى أسس القياس في ضوء قواعد الأبواب، فيقول: ولا هو بمعنى «صيّر» لعدم وجود المفعول الثاني، وإنما هو بمعنى «سنَّ» أو«شرّع»، لهذا تعدّى

إلى مفعول واحد[١٨٧]. إذاً، القواعد التوجيهية التي ارتكز عليها تتعلق بالمعنى؛ أي: المعنى النصي الديني واستقامة الدلالة بعد التأويل، فإن «جعل» في هذه الآية لا يتجه أن يكون بمعنى «خلق»؛ لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء كلها (المعنى النصي الديني)، وإنما هو بمعنى «سنَّ» أو«شرّع»، والمعنى ما سنّ ولا شرّع (استقامة الدلالة بعد التأويل)، إضافة إلى أسس القياس المتعلقة بقواعد الأبواب.

ويعقب أبو حيان مستنداً إلى جملة من الأسس المتعلقة بآراء النحاة والسماع والقياس والمعنى، فيقول: «لم يذكر النحويون في معاني «جعل»: «شرّع»، بل ذكروا أنها تأتي بمعنى «خلق» وبمعنى «ألقى» وبمعنى «صيّر»، وبمعنى الأخذ في الفعل فتكون من أفعال المقاربة. وذكر بعضهم بمعنى «سمّى»، وقد جاء حذف أحد مفعولي «ظنّ» وأخواتها إلا أنه قليل، والحمل على ما سمع أولى من إثبات معنى لم يثبت في لسان العرب، فيحتمل أن يكون المفعول الثاني محذوفاً، أي: ما صيّر الله بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حامياً مشروعة، بل هي من شرع غير الله»[١٨٨].

فالرد جاء بجملة من الأسس (القواعد التوجيهية) التي تنتمي إلى آراء النحاة: (لم يذكر النحويون في معاني «جعل» «شرع»)، وتنتمي إلى قضايا السماع والاحتجاج: (والحمل على ما سمع أولى من إثبات معنى لم يثبت في لسان العرب)، وفي الوقت نفسه الاعتماد على قاعدة توجيهية تتعلق بالقياس: (الحمل على ما سمع...)؛ أي: القياس على الأصول التي وردت عن العرب أولى من الاجتهاد، وإن كانت تلك الأصول المسموعة قليلة، ثم يتابع بأسس المعنى مستعيناً بالتأويل، فيقدر محذوفاً يستقيم والدلالة الأساسية؛ لأن قواعد الحذف تسمح بقبول الدلالة النصية لذلك المقدر، وكأنه حذف لدلالة الكلام عليه: (يحتمل أن يكون المفعول الثاني محذوفاً، أي: ما صير الله بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حامياً مشروعة، بل هي من شرع غير الله).

ومن ذلك الحوار النحوي في تحليل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم بِـَٔايَٰتِنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَضْحَكُونَ﴾ (الزخرف: ٤٧)، في ضوء المسموع من كلام العرب وقواعد الأبواب

(باب الشرط) أن «لما» الشرطية قد يقترن جوابها بـ «إذا» الفجائية، ويتضح من معطيات السياق وقواعد الأبواب المتعلقة بالشرط أن «إذا» حرف مفاجأة، وقعت في جواب «لما»، ويرتكز الزمخشري على التأويل في تفسيره مجيء «إذا» الفجائية في صدر جواب «لما»، فيقول: «فإن قلت: كيف جاز أن يجاب (اسم الشرط) «لما» بـ «إذا» المفاجأة؟ قلت: لأن فعل المفاجأة معها مقدر، وهو عامل النصب في محلها، كأنه قيل: فلما جاءهم بآياتنا فاجؤوا وقت ضحكهم»[١٨٩]. إذاً اجتهد الزمخشري واستمد مشروعية الوجه من قضايا المعنى بالتأويل (استقامة الدلالة بعد التأويل).

ولكنّ أبا حيان يرفض ما ذهب إليه الزمخشري، ويرتكز على جملة من الأسس، تتمثل في آراء النحاة والسماع والمعنى، فيقول: «ولا نعلم نحوياً ذهب إلى ما ذهب إليه هذا الرجل، من أن «إذا» الفجائية تكون منصوبة بفعل مقدّر تقديره «فاجأ»، وما ادعاه الزمخشري من إضمار فعل المفاجأة، لم يُنطق به ولا في موضع واحد، ثم المفاجأة التي ادعاها لا يدل المعنى على أنها تكون من الكلام السابق، بل المعنى يدل على أن المفاجأة تكون من الكلام الذي فيه «إذا»، تقول: خرجت فإذا الأسد، والمعنى: ففاجأني الأسد، وليس المعنى: ففاجأت الأسد»[١٩٠].

فالرد جاء بجملة من قواعد التوجيه، أولها آراء النحاة بقوله: «ولا نعلم نحويّاً ذهب إلى ما ذهب إليه هذا الرجل»، وثانيها قضايا تتعلق بالسماع، تظهر في قوله: «وما ادعاه الزمخشري من إضمار فعل المفاجأة، لم يُنطق به ولا في موضع واحد»، فتقدير الزمخشري لم ينطق به عربي، وثالثها يستمده من قضايا المعنى في قوله: «ثم المفاجأة التي ادعاها لا يدل المعنى على أنها تكون من الكلام السابق، بل المعنى يدل على أن المفاجأة تكون من الكلام الذي فيه «إذا»، تقول: خرجت فإذا الأسد، والمعنى: ففاجأني الأسد، وليس المعنى: ففاجأت الأسد». وإذا كان ما أراده الزمخشري من حيث التأويل الدلالي ينسجم ومعنى النص، فالظاهر في ضوء الضوابط السابقة ما ذهب إليه أبو حيان.

ويبدو مما سبق أن قصور قواعد الأبـواب عن تلبية الغرض كثيراً ما يكون ناتجاً من أحد أمرين: الأول أن يكون في التركيب كسر لمعهود النظم وقواعد الأبواب النحوية، والثاني عكسه، فلا يكون ثمة كسر لقواعد الأبواب التي تشكل الأنماط التركيبية، ولكن المعنى يكون محيّراً؛ إذ يتعدد فيقود إلى العديد من الصور التركيبية المفترضة للنظم، أو يرفض الأخذ بظاهر التركيب، وعندئذٍ نلجأ إلى أسس أخرى تحتاج إلى ثقافة عالية لتحديد الوجه المناسب.

يحدث أحياناً في ظاهر التركيب خروج على قواعد الأبواب التي تشكل النمط التركيبي، بكسر بعض القواعد، ولا شك أن ابن اللغة الذي يمتلكها امتلاكاً صحيحاً يشعر به مدركاً الصورة الأصلية للتركيب، بفضل السليقة والكفاية اللغوية التي مكّنته من امتلاك لغته. أما إذا كان ابن اللغة نحوياً يقوم بالإجراءات التحليلية فلا يكتفى منه بالإدراك، بل يجب عليه أن يلجأ إلى التأويل موضحاً مفسّراً طبيعة الكسر، حتى يتماشى التركيب مع معهود النظم والقواعد المستخلصة، وفي ذلك لابد من مراعاة قضايا المعنى في الإجراءات التأويلية؛ أي: لابد من مراعاة مقتضيات السياق وقواعد التوجيه، إذ لا يمكن أن يحلل النحوي أيّ عنصر يسهم في تشكيل النص تحليلاً صحيحاً، من غير أن يراعي المعطيات النصية وقواعد التوجيه. إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: ٥٦).

وفقاً لقواعد الأبواب كان ينبغي أن يقال «قريبة» حتى تتم المطابقة بين اسم «إنّ» «رحمة» و«قريب» التي وقعت في الظاهر موقع الخبر، لذلك لا بد من توجيه، وهذا التوجيه يستعين بالتأويل، وينطلق من مراعاة أسس التحليل النحوي، فيذكر أبو حيان أنّ «الرحمة» اسم مؤنث، والقياس أن يخبر عنه إخبار المؤنّث، فيقال: قريبة، ولكن الخبر جاء مذكراً، فكيف نؤوّل التركيب؟ قيل: ذكّر الخبر مراعاة للمعنى، لأنّ «الرحمة» جاءت بمعنى اسم مذكر، وبعضهم أوّله بمعنى الرحم والترحّم، وقيل: بمعنى الغفران والعفو، وقيل: بمعنى المطر أو الثواب، فالرحمة

في هذه الأقوال بدل عن مذكّر. وقيل: «قريب» ليست الخبر، بل هي صفة للخبر المذكر المحذوف، والتأويل: إنّ رحمة الله شيء قريب، وقيل: قريب مشبّه بفعيل الذي هو بمعنى «مفعول»، يستوي فيه المذكر والمؤنث، نحو جريح وقتيل. وقيل: إن «قريب» مصدر وإن جاء على «فعيل»، لهذا أخبر به عن المؤنث؛ لأن المصدر يجوز أن يخبر به عن المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع، وقيل: فعيل هنا بمعنى المفعول، أي: مقربة فيصير من باب كفّ خضيب وعين كحيل، ويعقب أبو حيان على هذا الوجه بقوله: وليس بجيد؛ لأن ما ورد من ذلك إنما هو من الثلاثي غير المزيد، وهذا بمعنى مقربة، فهو من الثلاثي المزيد، ومع ذلك فهو لا ينقاس[١٩١]. ونلحظ فيما سبق أن الأوجه جميعاً تنطلق من أسس التحليل النحوي، ولاسيما مراعاة المعنى في ضوء معطيات النص، حتى تجعل التركيب ينسجم والقواعد.

وربما لم يكن عندنا في الظاهر كسر لقواعد الأبواب التي تشكّل الأنماط التركيبية، ولكن المعنى النصي يتعدد أو يرفض الأخذ بالظاهر، فنلجأ إلى أسس متنوعة في مسألة التأويل، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٧٥). إذا أخذنا بالظاهر فليس عندنا كسر للقواعد، إذ يجوز أن نقول: خالد يخوّف أولياءَه إذا جعل فيهم الخوف، وخَوَّف الرجلَ إذا جعل فيه الخوف[١٩٢]. على أن الفعل يأخذ مفعولاً به واحداً، ولو أُخذ بالظاهر في الآية الكريمة: «يخوّف أولياءَه» لكان المعنى أن الشيطان يخوف أتباعه (أولياءه)، فيكون الأولياء مفعولاً به يقع عليهم الخوف من الشيطان، ولكن المعنى النصي يرفض ذلك، بدليل الطلب بعده: «فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ»، لذلك يُذكر أنّ التشديد في الفعل «يخوّف» للنقل، كان الفعل قبله يتعدّى لواحد، فلما ضعّف صار يتعدّى لاثنين. وهو من الأفعال التي يجوز حذف مفعوليها، أو أحدهما. فيجوز أن يكون المفعول الأوّل هو المحذوف، كما تقول: أعطيت الأموال؛ أي أعطيت القوم الأموال، فيقدّر في الآية بضمير جماعة المخاطبين: يخوّفكم أولياءه، على أن المعنى: شرّ أوليائه،

لأن الذوات لا تخاف، ويكون المخوَّفون إذ ذاك المؤمنين، فيعود الضمير المقدّر المفعول الأول عليهم، ويكون «أولياءه» هم الكفار. ويدلّ على هذا الوجه قراءة[١٩٣]: «يخوّفكم أولياءه»، إذ ظهر فيها أن المحذوف هو المفعول الأوّل.

ويجوز أن يكون المحذوف المفعول الثاني، أي: يخوّف أولياءه شرّ الكفار، ويكون الأولياء في هذا الوجه هم المنافقون المتخلفون عن الخروج مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ أي: إنه لا يتعدّى تخويفه المنافقين، ولا يصل إليكم تخويفه. فمعنى الآية: إنما ذلك الشيطان يخوف أولياءه المنافقين الذين يطيعونه، ويؤثرون أمره ليقعدوا عن قتال المشركين، أما أولياء الله فإنهم لا يخافونه إذا خوفهم ولا ينقادون لأمره ومراده منهم.

وقد رأى بعض النحاة أن التقدير: بأوليائه، مستدلّاً بقراءة[١٩٤]: «يخوّفكم بأوليائه» فيكون إذ ذاك قد حُذف مفعولا «يخوّف»، لدلالة المعنى على الحذف، والتقدير: يخوفكم الشرّ بأوليائه، ولكنه وجه بعيد؛ لأنه لا يتبادر إلى الذهن وفيه حذف المفعولين[١٩٥].

ونلحظ في ضوء ما تقدّم أن التأويل لم يأت مراعاة للقواعد، فالتركيب لم يخرج عليها، بل جاء استجابة للمعنى، وقد انطلق النحاة في تحليلهم وتأويلهم من قواعد الأبواب ومعطيات النص معاً، من خصائص الفعل «يخوّف» وضوابطه ومن مراعاة المعنى النصي ومعطياته في التأويل.

وتحسن الإشارة إلى أن هذه القواعد التوجيهية بأنواعها كافة تتجلى في الدرس النحوي بمظهرين: الأول يتمثل في امتزاجها بأصول النحو والمفهومات النظرية العامة التي تشكل أركانه وبناءه، إذ تمتزج بقضايا الاستدلال: السماع والاستصحاب والقياس والتعليل، والثاني يتمثل في تجلياتها بالسياق التحليلي العملي، وذلك عند النظر في دلالة العناصر التركيبية وتحديدها، ولاسيما في تحليل النصوص القرآنية. ومن جانب آخر يبدو أن هذه الضوابط قد تسربت من الدرس الفقهي لنصوص القرآن

الكريم إلى الدرس النحوي، على الرغم من أن مسألة الأولوية في التأثر أو التأثير بين العلمين يصعب الحسم فيها[١٩٦]؛ نظراً لتداخل العلوم في الثقافة العربية الإسلامية.

وإذا كنا رجحنا تأثر النحو بالفقه في هذا الجانب، فلأن الكثير من تلك القواعد ناتج عن تفهم الجوانب الدلالية النصية، ويعدّ صدىً وانعكاساً لضوابط التحليل النصي وتحديد الدلالة في ميدان الفقه، فكشف الدلالة النصية القرآنية عند الفقهاء قادهم إلى الاستعانة بالنقل (السماع)، وهو المفهوم النقلي نفسه الذي ارتكز عليه النحاة في محاكمة الأوجه والشواهد، كما ارتكز الفقهاء على ما يعرف بمعهود النظم (عادات العرب في كلامها وسننهم)، وهذا يقابله الأصل لدى النحاة، وقد استعان الفقهاء في ضبط الدلالة بآراء العلماء السابقين؛ أي: بما يعرف بالإجماع، أو رأي أهل المدينة، أو رأي لمجموعة من الفقهاء، ويقابل هذا المفهوم في الدرس النحوي القواعد التوجيهية المرتبطة بآراء النحاة، كذلك كان الفقهاء يقومون بجملة من القياسات الذهنية في استنباط الأحكام، وهو ما يعرف لديهم بالاجتهاد، ويقابل ذلك لدى النحاة القواعد التوجيهية المرتبطة بالقياس.

يضاف إلى ما سبق المعطيات السياقية؛ فقد كانت أبرز الأسس في ضبط الدلالة لدى الفقهاء، وهي نفسها نجدها لدى النحاة، ولا نبالغ إذا قلنا: إن معظم القواعد التوجيهية المرتبطة بالمعنى في الدرس النحوي، إنما كانت صدىً وانعكاساً لضوابط الدلالة التفسيرية لدى مفسري القرآن الكريم ولاسيما الفقهاء. ومن ثم إذا نظرت في ضوابط الدلالة النصية في الفقه فإنك تجدها تعكس القواعد التوجيهية في الدرس النحوي بصورة ما، وإذا تأملت في السياق التحليلي لنصوص القرآن الكريم تلحظ امتزاج الدليل الفقهي بالدليل النحوي، وهو ما دُرس في بحث آخر[١٩٧].

ثالثاً – تجليات الأسس في سياقات التحليل النحوي ذي البعد الجمالي:

يحسن بنا بعد أن بينا طبيعة الأسس في مجريات التحليل النحوي أن ننتقل الآن إلى تلمسها في الظواهر التي حللها النحاة تحليلاً نحوياً يعكس بعداً جمالياً، حتى

نتبين طبيعتها في الترجيح والتضعيف وكيفية امتزاجها بالأحكام الجمالية، وسوف نركّز على الأسس التي ترافق الحكم النحوي ذا البعد الجمالي؛ لأن تتبع الأسس المعتمدة في كل وجه مما يذكر عند تحليل الظاهرة أمر واسع، يخرج بالبحث عن غايته، وينبغي أن نتنبه إلى أن تلك الأسس لا تخرج عمّا ذكرنا.

استعان المفسرون، في معرض تحليلهم النحوي ذي البعد الجمالي، بمكونات السياق الخارجي، مثل المعطيات الثقافية، من ذلك موقف الرازي من تحليل العائد في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ (البقرة:٤٥)، ينقل الفخر الرازي ما ذكر في تحليل العائد ضمير جماعة المخاطبين في «استعينوا»، فذكر قوم أنهم المؤمنون بالرسول؛ وذلك «لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد – صلى الله عليه وسلم – لا يكاد يقال له: استعن بالصبر والصلاة، فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد – صلى الله عليه وسلم – ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولاً في بني إسرائيل، ثم يقع بعد ذلك خطاباً للمؤمنين بمحمد، صلى الله عليه وسلم»[١٩٨].

ثم يرجّح الفخر الرازي مرتكزاً على الجانب الجمالي ومعطيات السياق الخارجي الثقافي، فيقول: «الأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل؛ لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم، فإن قيل: كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما؟ قلنا: لا نسلم كونهم منكرين لهما؛ وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن، وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يُسلِّي عن محن الدنيا وآفاتها، إنما الاختلاف في الكيفية، فإن صلاة اليهود واقعةٌ على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى، وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور، وعلى هذا نقول: إنّهُ تعالى لمّا أمرهم بالإيمان وبترك الْإِضلال وبالتزام الشَّرائِع وهي الصّلاة والزّكاة، وكان ذلك شاقّاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال: واستعينوا بالصبر والصلاة»[١٩٩].

وإذا سلّمنا بأن الذوق الجمالي وأحكامه إنما تقوم على القواعد الموضوعية العامة، وهي النظام والتناسق والانسجام(٢٠٠)، فمن الطبيعي أن يعتمد المفسرون على سنن العرب في كلامها المتمثلة برهافة الذوق اللغوي، أو قل: على معهود النظم أو الحدس اللغوي في ذاكرة الجماعة، فمن تلك الأسس الجمالية التي يرتكز عليها في الحكم النحوي الجمالي لدى المفسر رهافة الذوق اللغوي الناتجة من التبصر بكلام العرب وخصائصه وقوانينه، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۝١ بَلْ عَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ ۝٢ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ (ق: ١-٣). يستند الزمخشري إلى قواعد الأبواب وفقاً لمعهود النظم، في ضوء معطيات السياق النصي، فيرى أن الظرف «إذا» منصوب بمضمر معناه: أحين نموت ونبلى نرجع؟ ويجوز أن يكون الرجع بمعنى المرجوع، وهو الجواب، ويكون من كلام الله تعالى استبعاداً لإنكارهم ما أنذروا به من البعث، والوقف قبله على هذا التفسير حسن. ثم يتساءل الزمخشري: «فإن قلت : فما ناصب الظرف إذا كان الرجع بمعنى المرجوع؟ قلت: ما دل عليه المنذر من المنذر به، وهو البعث»(٢٠١).

ثم يُعقِّب عليه أبو حيان ردّاً على تأويل «رجع» بمعنى «مرجوع»، مرتكزاً على خصوصية الذوق اللغوي، والتبصر بلسان العرب وخصائصه، فيقول: «وكون «ذلك رجع بعيد» بمعنى مرجوع، وأنه من كلام الله تعالى، لا من كلامهم، على ما شرحه مفهوم عجيب، ينبو عن إدراكه فهم العرب»(٢٠٢). وهو في رده انطلق من معهود النظم الذي يندرج ضمن الحدس والمقبولية لدى أبناء اللغة.

ومنه أيضاً ما جرى في تحليل قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ١). ذهب الطبري إلى أنّ «براءةٌ» خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: هذه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَـٰهَا﴾ (النور:١)، ثم اعتمد على سنن العرب في كلامها ليرجح هذا الوجه؛ إذ بيّن أن هذا الرأي أعجب إليه من غيره، لأن من شأن العرب أن يقدّروا لكلِّ مُعايَن نكرةً كان أو معرفةً «هذا» و«هذه»، فيقولون

عند معاينتهم الشيءَ الحسنَ: حسنٌ والله، والقبيحَ: قبيحٌ والله، يريدون: هذا حسن والله، وهذا قبيح والله[٢٠٣]. ولعلّهم يميلون إلى الحذف استغناء بالإشارة إلى الشيء، ولأن في الحذف بلاغة وإيجازاً عندما يكون هناك ما يغني عن المحذوف. وكأن هذا من عاداتهم في أحاديثهم وكلامهم، ومن ثم جعل من ذلك الطبري مرتكزاً في ترجيحه.

ومن جملة ما استعان به المفسرون في معرض تحليلهم النحوي الجمالي الأداء بالوصل والوقف، فقد كانت قوانين الأداء «الوصل والوقف» في صميم اهتمامهم، لما لها من أهمية في تحديد الصور التركيبية والدلالات المقصودة للكلام، ولذا كانت أحياناً مرتكزاً في الحوار التحليلي النحوي، عندما يكون وراءه بعد جمالي، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: ٤٧). أثار الوقف على كلمة «حقّاً» اختلافاً، إذ جوّزه بعض المفسرين ورفضه بعضهم الآخر، فذكر الزمخشري جواز الوقف على «حقّاً»، والتأويل: وكان الانتقام منهم حقاً، ثم يُبتدأ بكلام يشكّل جملة اسمية جديدة منقطعة عما قبلها نحويّاً، وهي: «علينا نصر المؤمنين»[٢٠٤]. ويصير الكلام على الوقف مؤلفاً من جملتين الثانية منهما استئنافية، والتأويل: وكان الانتقام منهم حقّاً، علينا نصرُ المؤمنين. فالزمخشري بعد أن نظر في معطيات السياق وفي ضوء ثقافته وذوقه تشكلت لديه معانٍ معينة، ولاسيما بعد أن رأى أن القواعد النحوية تسمح له بما ارتآه.

ولمّا كانت القراءة عمل يصطبغ بصبغة القارئ، فتتأثر بتكوينه المعرفي والفطري لم يرق لابن عطيّة ما ذهب إليه الزمخشري، فقد فهم من الكلام فهماً آخر مستعيناً بذوقه ومعطيات السياق وقوانين النظم، إذ رأى أن: «حقّاً» خبر الفعل الناقص «كان»، وقُدّم لأهميته، ولأنه محط الفائدة في الجملة، وعليه يكون اسم الفعل الناقص هو «نصرُ» المؤخر، ويرتكز ابن عطية في خلافه مع الزمخشري على أسس النظم المتمثلة بالتماسك، فقد استضعف الوقف على «حقاً» وما بناه عليه

الزمخشري من تحليل؛ لأنه يؤدي إلى خلل في نظم الآية[٢٠٥]. فالوصل لدى ابن عطية يؤدي إلى تماسك في النظم، خلافاً للوقف على «حقاً» الذي يقود إلى نظم مفكك يفتقر إلى الجودة والجمال.

وربما كان الأداء بالوصل والوقف الأساس الذي يرتكز عليه المفسر، لإبراز القيم الجمالية لنظم الآية، من ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١-٢). أورد الزمخشري جملة من التوجيهات لتحليل الآيتين السابقتين، ويظهر التذوق الجمالي لديه عندما يفاضل بين وجه وآخر، إذ يحرص على الوقوف عند القيم الجمالية في التركيب ليبرزها للمتلقي، فبعد أن يبيِّن الخلاف في فهم الحروف المقطعة «ألم» يرى أنه يجوز، إذا اعتبرنا «ألم» اسماً للسورة، أن تكون مبتدأ، و «ذلك» مبتدأ ثانياً، و«الكتاب» خبره، والجملة خبراً للمبتدأ «ألم»، والمعنى: أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل، كأنّ ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، ومن ثمّ تكون «أل» في «الكتاب» للكمال. ويجوز أيضاً أن تكون «ألم» خبراً لمبتدأ محذوف، و«ذلك» خبراً ثانياً أو بدلاً و«الكتاب» صفة[٢٠٦]، ويجوز أن تكون «ألم» خبراً لمبتدأ محذوف، فتُعدّ مع المبتدأ المقدَّر جملة، «ذلك الكتاب» جملة، كلٌّ واحدة منهما مؤلفة من مبتدأ وخبر، مستقلة بنفسها، وإذا أعددنا «ألم» بمنزلة الصوت كان «ذلك» مبتدأ خبره «الكتاب»؛ أي: ذلك الكتاب المنزَّل هو الكتاب الكامل. أو يكون صفة لـ «ذلك» والخبر ما بعده، أو يكون هناك مبتدأ محذوف، خبره «الكتاب»؛ أي: هو ذلك الكتاب. والمراد: المؤلف من هذه الحروف التي سبق ذكرها ذلك الكتاب. ثم يتوالى الجواز بحسب الأداء في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛ إذ قد يوقف على الشكل التالي: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ﴾، ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، أو: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾، ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. ويختلف التحليل النحوي بحسب حالات الوقف[٢٠٧].

ثم يعقِّب الزمخشري منطلقاً من أسس الأداء بالوصل والوقف وقوّة المعنى، على حالات الجواز جميعاً، بأسلوب يفاضل فيه لغاية جماليّة، فيرى أنّ الذي هو

أرسخ عرقاً في البلاغة أن تستبعد تلك الجوازات المذكورة بجملتها، وأن يقال: إن الكلام في الآيتين مكوّن من جمل عدّة، أي: إن «ألم» جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و«ذلك الكتاب» جملة ثانية، و«لا ريب فيه» جملة ثالثة، و«هدىً للمتقين» رابعة، وقد أصيب بترتيبها مُفصَّل البلاغة وموجب حسن النظم، فقد جيء بها متناسقة، من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذاً بعضها بعنق بعض، فالثانية متَّحدة بالأولى معتنقة لها، وهلمَّ جرّاً إلى الثالثة «لاريب فيه» والرابعة «هدىً للمتقين». فالحقّ سبحانه نبّه أولاً على أن هذا الكتاب هو الكلام المتحدَّى به، ثم أشير إليه بأنّه الكتاب المنعوت بالكمال فكان تقريراً لجهة التحدي، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب «لا ريب فيه»، فكان شهادة بكماله؛ لأنه لا كمال أكمل مما للحق، ولا نقص أنقص مما للباطل، ثم أخبر عنه بأنه هدىً للمتقين «هو هدىً للمتقين»، فقرّر بذلك كونه يقيناً لاشك حوله، ولم تخلُ كلٌّ واحدة من الجمل الأربع بعد أن رُتِّبت هذا الترتيب الأنيق ونُظِّمت هذا النظم السري من نكتة ذات جزالة، ففي الأولى«ألم» الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه وأرشقه، وفي الثانية «ذلك الكتاب» ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة «لاريب فيه» ما في تقديم الريب على الظرف من أهمّيّة نفي الريب مطلقاً، وفي الرابعة «هدىً للمتقين» الحذف، حذف المبتدأ وتقديره «هو»، ووضع المصدر الذي هو «هُدىً» موضع المشتق اسم الفاعل الذي هو «هادٍ» وإيراده منكراً(٢٠٨).

وهكذا فتأويل النص القرآني لا يكون قوياً على المستوى الجمالي إلا إذا تداخلت في مكوّناته والتقت في رحابه طاقتان: الطاقة الكامنة في النص عبر تشكيله اللغوي الفريد السامي، وهي تعج بالحياة والتجدد والحركة والامتداد، والطاقة المنبثقة عن التلقي وهي حياة أيضاً تتصف بالحركة والتجدد والامتداد بما تحمله من خبرات ثقافية وجمالية متنوعة، تلتقي هاتان الطاقتان فتتناغمان وتمتزجان لتخلقا لنا التأويل الفني القوي(٢٠٩). وعلى ذلك فالزمخشري في ترجيحه انطلق

من تكوينه الثقافي والفطري وارتكز على معطيات النص القرآني، ولاسيما الأداء، والبعد الجمالي الذي يعكسه الوجه.

وربما ارتكز المفسر على أسس القواعد النحوية وقوانين الأداء بالوصل والوقف من منظور جمالي في محاكمة الأوجه، من ذلك ما ورد في تحليل قوله تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾ (طه: ٤). رأى الزمخشري أن المصدر تنزيلاً جاء منصوباً؛ لأنه يجوز أن يكون بدلاً من «تذكرة» إذا جُعل حالاً لا إذا كان مفعولاً له؛ لأن الشيء لا يعلل بنفسه، وأن يُنصب بفعل محذوف تقديره «نُزِّل»، وأن يُنصب بـ الفعل «أنزل» في «ما أنزلنا.. إلا...»، لأن معنى «ما أنزلنا إلا تذكرة» هو: أنزلناه تذكرة، وأن ينتصب على المدح والاختصاص، وأن ينصب بالفعل «يخشى» مفعولاً به؛ أي: أنزله الله تذكرة لمن يخشى تنزيل الله[٢١٠].

أما أبو حيان فقد اكتفى بأن رأى أنّ «تنزيلاً» انتصب على أنه مصدر (مفعول مطلق) لفعل محذوف، أي: نُزِّل تنزيلاً، ورأى أن الوجوه الأخرى التي ذكرها الزمخشري يجمعها التكلُّف. أما الأول الذي يقتضي البدلية من «تذكرة» فيرد عليه بقوانين النحو؛ إذ يرى أبو حيان أن الزمخشري جعل «تَذْكِرَةً» و«تَنْزِيلاً» حالين وهما مصدران، وجعل المصدر حالاً لا ينقاس، وأما الثاني الذي يقتضي نصبه بـ«أنزل» في «ما أنزلنا»: على معنى «ما أنزلناه إلاّ تذكرة» «أنزلناه تذكرة» فيرد عليه أيضاً بقوانين النحو وما تفرزه من دلالة أسلوبية، إذ يرى أن معنى الحصر يفوت في قوله: أنزلناه تذكرة، ويكتفي في الرد على وجه المدح بأنه بعيد، ثم يضيف مستعيناً بقوانين الأداء بالوصل والوقف في الرد وعلى نصبه بالفعل «يخشى»، إذ يرى أنّه في غاية البعد؛ لأن «يخشى» رأس آية وفاصل، فلا يناسب أن يكون تنزيل مفعولاً بـ «يخشى»[٢١١]. وهكذا فقد استبعد بعض الأوجه بقوانين النحو وبعضها الآخر بقوانين الأداء، مراعياً البعد الجمالي في محاكمته لتلك الأوجه.

وقد تكون الأسس المعتمدة في الرد جملة من المعطيات السياقية، فضلاً عن الجانب الجمالي، مثل التراكيب المشابهة التي ترد في القرآن والتماسك النصي والابتعاد عن تفكيك نظم الآية والقواعد النحوية. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾ (غافر: ٣٥). استعان الطبري بالقواعد النحوية ومعطيات السياق، إذ ذكر أن الاسم الموصول «الذين» في محل نصب بدل من «مَنْ» في الآية قبلها، وهي قوله:﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ مُّرۡتَابٌ صَرۡحًا ﴾ (غافر: ٣٤)، وعليه يكون المعنى: كذلك يضلّ الله أهل الإسراف والغلوّ في ضلالهم الذين يخاصمون في حججه التي أتتهم بها رسله ليدحضوها بالباطل[٢١٢].

كذلك ارتكز الزمخشري على القواعد النحوية مراعياً معطيات السياق مستعيناً بالتأويل، حين أجاز أن يكون «الذين» في محل رفع مبتدأ، خبره جملة «كبر مقتاً»، وعليه لا بدّ من تقدير مضاف محذوف يرجع إليه الضمير في الفعل «كبر»، والتقدير: جدال الذين يجادلون ... كبر مقتاً، كما أجاز أن يكون «الذين» في محل رفع مبتدأ، خبره الجار والمجرور «بغير سلطان»، وفاعل «كبر» قوله: كذلك، أي: كبر مقتاً مثل ذلك الجدال، وأن تكون جملة «يطبع الله» استئنافية[٢١٣].

لكنّ أبا حيان لم يرتض التوجيه الأخير، معتمداً على جملة من الأسس، يبدؤها بالاستعانة بالأسس الجمالية المتمثلة بالفصاحة، فيرى أنه لا يجوز أن يكون مثل هذا الوجه في كلام فصيح، فكيف في كلام الله؟ وأن فيه تفكيك الكلام بعضه من بعض، كما يرى أن الجار والمجرور «بغير سلطان» متعلقان بالفعل «يجادلون»، ويرفض جعلهما خبراً لـ «الذين»، مستعيناً بالتمثيل لبيان فساد التركيب وما يفرزه من معنى بحسب ما يقتضيه الوجه، إذ يرى أنه لا يجوز أن يكونا خبراً عن «الذين»؛ لأنهما جار ومجرور، فيصير التقدير: الذين يجادلون في آيات الله كائنون بغير سلطان؛ أي: في غير سلطان، لأن الباء إذ ذاك ظرفية خبر عن الجثة، ثم يضيف أبو حيان مرتكزاً

على سياق النص القرآني اللغوي، إذ يرى أن إعراب جملة «يطبع الله» استئنافية فيه تفكيك الكلام؛ لأن ما جاء في القرآن من «كذلك يطبع»، أو «نطبع» إنما جاء مربوطاً بعضه ببعض، فكذلك هنا[٢١٤].

وربما كان المرتكز في الرد على وجه من الوجه معطيات السياق اللغوي والتأويل وقوانين النظم الجمالية، فضلاً عن الاستعانة بالتأويل لاستقامة التركيب: إليك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُواْ لَهُمْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ۚ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ﴾ (القصص:٦٤). ذكر الفخر الرازي أن كثيراً من المفسرين ذهبوا إلى أن جواب لو محذوف، وذكروا فيه وجوهاً، منها: «أحدها: ... لو أنهم كانوا يهتدون في الدنيا ما أبصروه في الآخرة، وثانيها: لو أنهم كانوا مهتدين في الدنيا لعلموا أن العذاب حق، وثالثها: ودوا حين رأوا العذاب لو كانوا في الدنيا يهتدون، ورابعها: لو كانوا يهتدون لوجه من وجوه الحِيل لدفعوا به العذاب، وخامسها: قد آن لهم أن يهتدوا لو أنهم كانوا يهتدون إذا رأوا العذاب، ويؤكّد ذلك قوله (تعالى): ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ (الشعراء:٢٠١)»[٢١٥].

ويعقّب الرازي مستبعداً ما ذكر مرتكزاً على معطيات السياق اللغوي والبعد الجمالي للنظم، مستعيناً بالإجراءات التأويلية، وكأنه يرى أنّ «لو» للتمني لا للشرط؛ إذ يقول: «وعندي أن الجواب غير محذوف، وفي تقريره وجوه: أحدها: أن الله تعالى إذا خاطبهم بقوله: «ادعوا شركاءكم» فههنا يشتد الخوف عليهم، ويلحقهم شيء كالسّدر والدُّوار ويصيرون بحيث لا يبصرون شيئاً، فقال تعالى: ﴿وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ۚ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ﴾ شيئاً. أمّا لمّا صاروا من شدة الخوف بحيث لا يبصرون شيئاً لا جرم ما رأوا العذاب. وثانيها: أنه تعالى لمّا ذكر عن الشركاء وهي الأصنام أنهم لا يجيبون الذين دعوهم قال في حقهم: ﴿وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ۚ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُواْ يَهْتَدُونَ﴾؛ أي: هذه الأصنام كانوا يشاهدون العذاب لو كانوا من الأحياء المهتدين، ولكنها ليست كذلك فلا جرم ما رأت العذاب. فإن قيل: (الضمير) في قوله (تعالى):

«ورأوا العذاب» ضمير لا يليق إلا بالعقلاء، فكيف يصحّ عوده على الأصنام؟ قلنا هذا كقوله (تعالى): ﴿فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَهُمْ﴾ (الكهف:٥٢)، وإنما ورد ذلك على حسب اعتقاد القوم فكذا ههنا، وثالثها: أن يكون المراد من الرؤية رؤية القلب، أي: والكفار علموا حقيقة هذا العذاب في الدنيا لو كانوا يهتدون، وهذه الوجوه عندي خيرٌ من الوجوه المبنية على أن جواب «لو» محذوف، فإن ذلك يقتضي تفكيك النظم من الآية»[٢١٦].

وقد يرتكز المفسر في أخذه إلى اللجوء إلى قوانين اللغة وخصوصية المتلقي وموافقة السياق، فيأتي الرد باللجوء إلى السياق اللغوي المتمثل بالتماسك النصي، وخصوصية النص القرآني وما يتميز به من قوانين الكلام الفصيح، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْعُدُوا۟ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ (الأعراف: ٨٦). ذكر الزمخشري أن الضمير في «به» يرجع إلى «كلّ صراط»، والتقدير: توعدون من آمن به، وتصدون عنه، فوضع الظاهر «سبيل الله» موضع الضمير في «عنه» زيادة في تقبيح أمرهم، ودلالة على عظم ما يصدّون عنه[٢١٧].

وقد رأى أبو حيان أن هذا التوجيه تعسّف في الإعراب لا يليق بأن يحمل القرآن الكريم عليه لثلاثة أسباب: الأول ما فيه من التقديم والتأخير الذي لا يليق بفصاحة القرآن الكريم. والثاني: أن فيه وضع الظاهر موضع المضمر من غير حاجة إلى ذلك. أما الثالث: ففيه عود الضمير على أبعد مذكور مع إمكان عوده على أقرب مذكور[٢١٨]. فقد ارتكز أبو حيان في رفضه رأي الزمخشري على خصوصية النص القرآني (استبعاد التقديم والتأخير، لأنه لا يليق بأفصح كلام)، وعلى التماسك النصي (وضع الظاهر موضع المضمر، وعود الضمير على أبعد مذكور)، والسياق اللغوي المتمثل بالمعطيات السابقة (عود الضمير على أبعد مذكور مع إمكان عوده على الأقرب).

وربما لجأ بعضهم في ردّه إلى خصوصية النص القرآني وميزة الفصاحة التي يتحلّى بها فقط. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ ۖ فَهَٰذَا يَوْمُ ٱلْبَعْثِ وَلَٰكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٥٦). نقل الطبري عن قتادة (ت ١١٨هـ) أنه من مقاديم الكلام. والمعنى: وقال الذين أوتوا الإيمان والعلم: لقد لبثتم في كتاب الله[٢١٩]. وقد رد أبو حيان دعوى التقديم والتأخير، ورأى أن مثل هذا القول لا يصح عن قتادة؛ لأنّ فيه تفكيكاً للنظم لا يسوغ في كلام غير فصيح، فكيف يسوغ في كلام الله؟ ولاسيما أن قتادة كان موصوفاً بعلم العربية، فلا يصدر عنه مثل هذا القول[٢٢٠].

وقد تتضافر الأدلة في كل حكم وتتقارب قوّةً وضعفاً، فيكون الأخذ معتمداً على قوانين العرب في كلامها والخصائص اللهجية والتأويل والوصل والوقف ورسم المصحف، ثم يأتي الرد مستعيناً بالتأويل، مرتكزاً على المعطيات السياقية المتمثلة بمقتضيات المعنى والبعد الجمالي (فساد النظم)، وقوانين رسم المصحف. وعلينا ألا نستغرب الخلاف في مثل ذلك، فإن المعنى أو المدلول لأي نسيج نصي يتميز بفنية عالية لا يمكننا أن نقيسه أو نحدّه بصورة دقيقة صارمة، فلا نستطيع أن نحلله إلا بطريقة تقريبية مع أننا نتلقاه ونتفاعل معه في تعقيده الخصب الهائل[٢٢١]، فكيف إذا كان هذا النص هو القرآن الكريم؟ إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (المطففين: ٣).

ذكر الطبري أن المراد: إذا هم كالوا للناس أو وزنوا لهم، لأن «كالوهم» و«وزنوهم» على تأويل: كالوا لهم ووزنوا لهم، لكن الآية الكريمة جاءت على لغة أهل الحجاز، إذ يُعدّون الفعلين المذكورين بأنفسهما من دون حرف جر، فيقولون: وزنتك حقك، وكلتك طعامك، بمعنى: وزنت لك وكلت لك. ومن وجّه الكلام إلى هذا المعنى جعل الوقف على «هم»، وجعل «هم» ضميراً متصلاً لا منفصلاً، على أن يكون في موضع نصبٍ مفعولاً به للفعلين «كال» و «وزن»[٢٢٢].

ويذكر الطبري وجهاً آخر ينسب إلى عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ)، وهو أنه يجعل كلّاً من «كالوهم» و«وزنوهم» كلمتين «كالوا» «هم»، و «وزنوا» «هم» ويكون الوقف على «كالوا»، وعلى «وزنوا»، ثم يبتدئ: هم يخسرون. ويعقب الطبري مستبعداً ما نسب إلى عيسى بن عمر، مرتكزاً على رسم المصحف، فيقول: «فمن وجَّه الكلام إلى هذا المعنى جعل «هم» في موضع رفع، وجعل «كالوا» و«وزنوا» مكتفيين بأنفسهما. والصواب في ذلك عندي الوقف على «هم»؛ لأن «كالوا» و«وزنوا» لو كانا مكتفيين، وكانت «هم» كلاماً مستأنفاً، كانت كتابة (كلٍّ من) «كالوا» و«وزنوا» بألف فاصلة بينها وبين «هم» مع كل واحد منهما، إذ كان بذلك جرى الكتاب في نظائر ذلك إذا لم يكن متصلاً به شيء من كنايات المفعول، فكتابهم ذلك في هذا الموضع بغير ألف أوضح الدليل على أن قوله: «هُمْ» إنما هو كناية أسماء المفعول بهم. فتأويل الكلام إذ كان الأمر على ما وصفنا على ما بيَّنا»(٢٢٣).

لكن الزمخشري ذهب مذهباً مغايراً في التأويل والرد؛ فقد رأى أن «هم» ضمير متصل، في موضع نصبٍ، راجع إلى الناس، ويجوز فيه وجهان؛ الأول: أن يراد: كالوا لهم، أو: وزنوا لهم، فحذف حرف الجر، وأوصل الفعل إلى الضمير المتصل، والثاني: أن يكون على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والمضاف هو المكيل أو الموزون، أي: إذا كالوا مكيلهم ووزنوا موزونهم، ثم حذف المضاف (مكيل وموزون)، وأقيم الضمير المتصل المضاف إليه مقامه. والمعنى كالوا للناس، ووزنوا للناس، أو كالوا مكيل الناس ووزنوا موزون الناس. ويردّ الزمخشري على الوجه الذي يُنسب إلى عيسى بن عمر، مرتكزاً على الجانب الجمالي في الرد ومقتضيات المعنى السياقي، مستبعداً أن يكون لرسم المصحف ذلك الأثر، فيقول: «ولا يصح أن يكون «هم» ضميراً مرفوعاً للمطففين، لأنّ الكلام يخرج به إلى نظم فاسد؛ وذلك أنّ المعنى: إذا أخذوا من الناس استوفوا، وإذا أَعطوهم أُخسروا، وإن جعلت الضمير للمطففين انقلب إلى قولك: إذا أخذوا من الناس استوفوا، وإذا

تولّوا الكيل أو الوزن هم على الخصوص أُخسروا، وهو كلام متنافر؛ لأنّ الحديث واقع في الفعل (كال، وزن) لا في المباشر (الاسم الذي يعمل فيه الفعل)، والتعلق في إبطاله (إبطال الوجه السابق) بخط المصحف، وأنّ الألف التي تكتب بعد واو الجمع غير ثابتة فيه (إنما هو تعلّق) ركيك؛ لأنّ خط المصحف لم يراع في كثير منه حدّ المصطلح عليه في علم الخط»[٢٢٤].

وربما فاضل النحوي بين وجه وآخر مرتكزاً على جمال المعنى الناتج من الوجه ومعطيات السياق القرآني. يلتفت الزمخشري في ترجيحه إلى معطيات السياق البعيدة من غير أن ينسى القيمة الجمالية للوجه، فتتضافر بذلك معطيات السياق والقيمة الجمالية في أن يكون وجه أقوى من غيره . قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُواْ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (الأحقاف: ٢٦). يرى الزمخشري أنّ «إن» من «فيما إن مكناكم» نافية، ومنهم من جعلها زائدة، والتأويل: إنا مكناهم في الذي مكناكم فيه؛ أي: في مثله. ثم يرى أن الوجه هو الأول، وجاء البيان الإلهي بـ «إن» النافية بدل «ما» النافية لئلا يحدث تكرار مُستبشَع، والدليل على الترجيح هو معطيات السياق والقيمة الجماليّة التي يقود إليها الوجه، إذ جاء على هذا المعنى غير آية في القرآن الكريم ، كقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَٰثًا وَرِءْيًا﴾ (مريم: ٧٤). وقوله تعالى: ﴿كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِي ٱلْأَرْضِ فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ (غافر:٨٢). كما أن المعنى وفقاً لهذا الوجه أبلغ في الترجيح ، وأدخل في الحثّ على الاعتبار[٢٢٥].

وربما كان اللجوء إلى الجانب الجمالي هو الفيصل في المفاضلة بين وجهين يعتمدان معطيات السياق، فيختار المحلّل ما هو أقوى بلاغةً. قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ (هود: ١٠٠). ذكر الزمخشري أنّ جملة «منها قائم» استئنافية لا محل لها من الإعراب[٢٢٦]. وذهب أبو البقاء (ت ٦١٦هـ)

إلى أنها في محل نصب حال، من الهاء المفعول به في الفعل «نقصه» وأنه أمامنا جملتان متعاطفتان: منها قائم ومنها حصيد، وحذف خبر الثانية شبه الجملة «منها» للدلالة عليه في الجملة الأولى [٢٢٧]. ويفصّل أبو حيان مرجحاً وجه الحالية مرتكزاً على البعد الجمالي الذي يقتضيه الوجه: «وَمَا ذكره (أبو البقاء) تَجَوُّزٌ؛ أَيْ: نَقُصّه عليك وحال القرى ذلك، والحال أبلغ في التخويف وضرب المثل للحاضرين؛ أي: نقص عليك بعض أنباء القرى، وهي على هذه الحال يشاهدون فعل الله بها»[٢٢٨].

ومن هذا القبيل مسألة تحديد العائد في مواضع عديدة من القرآن الكريم، إليك مثلاً تحليل الضمير في «نلعنهم» من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ (النساء:٤٧) يذكر أبو حيّان عن بعضهم أن الضمير في «نلعنهم» عائد على الوجوه إن أريد به الوجهاء، أو على أصحاب الوجوه، ويصبح المعنى: من قبل أن نطمس وجوه قوم، أو يكون عائداً على الذين أوتوا الكتاب على طريق الالتفات. ثم يضيف مرجحاً مرتكزاً على الجانب الجمالي: «وهذا عندي أحسن، ومُحسّن هذا الالتفات هو أنه تعالى لما ناداهم كان ذلك تشريفاً لهم، وهز السماع ما يلقيه إليهم، ثم ألقى إليهم الأمر بالإيمان بما نزل، ثم ذكر أنّ الذي نزل هو مصدِّق لما معهم من كتاب، فكان ذلك أدعى إلى الإيمان، ثم ذكر هذا الوعيد البالغ، فحذف المضاف إليه من قوله: «من قبل أن نطمس وجوهاً»، والمعنى: وجوهكم، ثم عطف عليه قوله: أو نلعنهم، فأتى بضمير الغيبة؛ لأن الخطاب حين كان الوعيد بطمس الوجوه وباللعنة ليس لهم ليبقى التأنيسُ والهمُّ والاستدعاء إلى الإيمان غير مشوب بمفاجأة الخطاب الذي يوحش السامع، ويروِّع القلب، ويصير أدعى إلى عدم القبول، وهذا من جليل المخاطبة وبديع المحاورة»[٢٢٩]. ونلحظ مما سبق أن كل وجه مما ذكر ارتكز على معطيات السياق، في تحديد العائد، ثم جاء الترجيح مرتكزاً على البعد الجمالي الذي لجأ إليه أبو حيّان، فضلاً عن معطيات السياق.

ولخصوصية المتلقي في هذا الجانب نصيب لا يستهان به، فقد يكون عندنا غير وجه له بعد جمالي ويحتمله النص في ضوء معطيات السياق، ويأتي الاختلاف في التحليل ناتجاً من اختلاف القوم في التذوق الجمالي للنص وفي تحديد الوجه الأبلغ، فيذهب كل منهم مذهباً مختلفاً مرتكزاً على هذه الخصوصية الجمالية، فتنوّع الأذواق في ضوء المعطيات السياقية الثرّة كان عاملاً أساسياً في الردود والاختلاف في تحديد الوجه الأبلغ، ولاسيما أن القرآن الكريم حمّال أوجه، إليك مثلاً تحليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٦). انطلق الزمخشري من معطيات السياق اللغوي والأسس الجمالية، فرأى أن سبب الإضمار هو أن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع، وأن مثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته وكونه علماً معلوماً بغير إعلام[٢٣٠].

ولم ير أبو حيان ذلك، بل رآه من باب الالتفات، وقد ارتكز – كما فعل الزمخشري – على معطيات السياق اللغوي والأسس الجمالية، إذ رأى أن الله تعالى قال: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾، ثم قال: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٤٥). فهذه كلها ضمائر خطاب لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – ثم التفت عن ضمير الخطاب إلى ضمير الغيبة. ويرتكز أبو حيان فيما ذهب إليه على الجانب الجمالي للمعنى الذي يقتضيه الوجه، فيضيف: وحكمة هذا الالتفات أنه لما فرغ من الإقبال عليه بالخطاب أقبل على الناس، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾، واخترناهم لتحمل العلم والوحي يعرفون هذا الذي خاطبناه في الآي السابقة، وأمرناه، ونهيناه. لا يشكون في معرفته، ولا في صدق أخباره، بما كلفناه من التكاليف التي منها نسخ بيت المقدس بالكعبة، لما في كتابهم من ذكره ونعته، والنص عليه يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل[٢٣١].

ومن ثم فإن النص القرآني بأساليبه المعجزة «يكثّف الإحساس أو يكثف الحضور، ويجعل الائتلاف بين العناصر ثريّاً: ضمائر متفاوتة في مراجعها، والتفات، وتأويلات يقتفيها النحو أو النظم، وحذف واتساق بين فصل الجمل ووصلها. كل هذا التنوع ينتهي إلى أثر موحّد يلتقي فيه ما تعلم وما لا تعلم، يلتقي فيه الإحساس بالحاضر والغائب، الإحساس بالواضح والأقل وضوحاً... (فإن) المظاهر الأسلوبية الكثيرة أنماط من الجدل الظاهر والمستتر، هذا الجدل يحكمه النص القرآني ويحوله إلى طاقة موحدة، ... (وبذلك يتشكل) مظهر ثراء النص وتحدّيه»[٢٣٢].

ولابد من الإشارة إلى أن الارتكاز يكون عند المفسرين عامة على مقتضيات السياق، إذا تعارضت مع الأصول النظرية، فإذا تعارضت الأصول النحوية النظرية مع الاستعمال القرآني، فالقيم التعبيرية الجمالية تكمن في نظم القرآن، وليس فيما تقتضيه القواعد، وهو ما نلمسه عند بعضهم في تحليله وتعليله الجمالي لمثل هذا، إليك مثلاً تحليل أبي حيان قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًاۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٤). مما هو معروف في قواعد التوجيه النحوي أن الأصل الإفراد والتركيب فرع[٢٣٣]، خلاف الأصل[٢٣٤]، لذلك من الأولى مراعاة الأصل بأن يكون الإخبار بالمفرد، لأن تقدير الأصل أولى من تقدير الفرع[٢٣٥]، ولأن الإخبار بالمفرد أولى من الإخبار بالجملة[٢٣٦]. بيد أن الاستعمال لا يراعي هذه الأصول النظرية، فطبيعة التراكيب التي يتشكل منها النسيج النصي تتحكم فيها جوانب دلالية جمالية معقدة، تتجاوز المفاضلة بين الأصول النظرية المجردة، لذلك قد يأتي الخبر جملة مثلما يأتي مفرداً، ومنه الآية السابقة إذ جاء خبر «إنّ» جملة «أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار». وتعليقاً على ذلك يرى أبو حيان أن الحق سبحانه قد أتى بخبر «إنّ» جملة؛ لأنها

في هذا السياق أبلغ من المفرد، ثم إنه صدّرها باسم الإشارة «أولئك»، ليدل على اتصاف المخبر عنه (المشار إليه) بالأوصاف السابقة: «ما يأكلون... إلا النار... ولا يكلمهم... ولا يزكيهم»[٢٣٧]. وهكذا فالإخبار بالجملة جاء لمقتضى سياقي جمالي، لا يمكن أن يؤديه المفرد، وهذا شأن الأسلوب القرآني المعجز، الذي يصدق فيه ما يفهم من الباقلّاني (ت ٤٠٣ هـ) كما يُذكر، «فإنه على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة، يجعل المؤتلف كالمختلف، والمتباين كالمتناسب، والمتنافر في الأفراد إلى حدّ الآحاد، وهذا أمر عجيب تتبين به الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج به الكلام عن حدّ العادة، ويتجاوز العرف»[٢٣٨].

رابعاً – أثر الأسس النحوية الجمالية في الحوار الفقهي والعقدي :

ينبغي أن نشير إلى أنّ الأسس النحوية ذات البعد الجمالي تسهم أحياناً من بين جملة الأسس السياقية الأخرى في التجاذب والحوار الفقهي والعقدي، وسنقدم الأمثلة على ذلك مكتفين بما يمس الجانب التركيبي من معطيات، ونبدأ بعرضنا في الحوار والتجاذب بين الفقهاء في توجيه الدلالة التشريعية، لنوضح ما يرتكز عليه من أسس سياقية متنوعة بما فيها الجمالية النحوية.

أ – أثر الأسسس النحوية الجمالية في الدلالة الفقهية :

نقف عند آية كريمة تحدّد حكماً تشريعياً يخص المرأة المطلقة قبل الزواج التام، في مسألة وجوب المهر، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٧).

تبيّن هذه الآية وفقاً لظاهرها أن المرأة إذا طلقها زوجها قبل الزواج التام[٢٣٩]، وكان قد سمّى لها صداقاً رضيت به، فلها نصف صداقها الذي سمِّي لها، إلا أن

تعفو هي (إلا أن يعفون)، فلا تأخذ من زوجها شيئاً منه، وتهب له النصف الواجب لها، فيعود الصداق كله إلى الزوج، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، وهنا يتعدد الفهم، فإذا كان المقصود به وليّها فالمعنى لا يتغير؛ لأنها لا تأخذ شيئاً، أي: إلا أن يعفون عن النصف الواجب لهن أو يعفو عنه وليهن الذي بيده العقدة، فيعود إلى الزوج المهر كاملاً، وإذا كان المقصود زوجها، فالمراد: إلا أن يعفون عن النصف الواجب لهن، فيعود إلى الزوج المهر كاملاً، أو يعفو الزوج الذي بيده العقدة عن نصفه ليعطيها الصداق كله، نصف الصداق الواجب لها، والنصف الثاني الذي عفا عنه الزوج. لهذا فالمقصود من دلالة الموصول من «الذي بيده عقدة النكاح» موضع خلاف[٢٤٠] بين الفقهاء.

أما الرأي الأول الذي ذهب إلى أن المقصود من «أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» هو الزوج، فيمثله الجمهور وهو مذهب أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ) والشافعي(ت ٢٠٤ هـ) في أصح قوليه[٢٤١].

ويورد ابن العربي(ت ٥٤٣ هـ) الأدلة التي اعتمدها أصحاب هذا الرأي، وهي متنوعة ينضوي أهمها تحت معطيات السياق اللغوي النصي (التناص والمعنى المعجمي واقتضاء المعنى وقوته)، فضلاً عن المقام والأدلة العقلية مثل انتفاء الدليل.

أما اعتمادهم التناص فذلك أنهم يفسرون المجمل في هذه الآية بما جاء مفسَّراً؛ إذ يذكر ابن العربي أن الله تعالى ذكر الصداق في هذه الآية ذكراً مجملاً من الزوجين فحُمل على المفسر في غيرها، من الآية: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةًۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ (النساء: ٤). فأذن الله تعالى للزوج في قبول الصداق إذا طابت نفس المرأة بتركه. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔاۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٢٠). فنهى الله تعالى الزوج أن يأخذ مما أتى المرأة إن أراد طلاقها[٢٤٢]. وإذا كان الزوج مقابل الزوج مفسّراً في هاتين

الآيتين، فهذا يدل على أن الاسم الموصول يقصد به الزوج مقابل الزوجة في الآية الكريمة السابقة، ذلك أن الزوج تارة يعبر عنه باللفظ صراحة، وتارة بلفظ يحتمل المعاني وهو في بعضها أظهر وبه أولى، وتارة بلفظ مشترك يتناول معاني مختلفة، يحتاج في الوصول إلى المراد به إلى الاستدلال عليه من غيره، وقد وجد ذلك كله في القرآن، فهناك جملة من الشواهد والمعطيات النصية في أماكن أخرى من القرآن الكريم ترجح الزوج إضافة لما سبق[٢٤٣].

ويضيف أصحاب هذا الوجه جملة من الأدلة النصية الأخرى من أبرزها اقتضاء المعنى بدلالة المعنى المعجمي، إذ يُذكر أن قوله تعالى: «الَّذِي بِيَدِهِ عُقدَةُ النِّكَاحِ» يقتضي أن تكون العقدة موجودة، وهي في يد من هي في يده، فلمّا لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده، وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق، وجب أن يكون حمل الاسم الموصول على الزوج أولى منه على الوليّ[٢٤٤].

ويسوق بعضهم الدلالة الصرفية لـ «عقدة»، بقوله: فالذي بيد الولي هو عَقد النكاح، فإذا عُقد حصلت العُقدة، لأن بناء الفُعلة يدل على المفعول، كالأُكلة واللُّقمة، وأما المصدر فالعَقد كالأَكل واللَّقم، ثم من المعلوم أن العُقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي. فتعين أن الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح حقيقة[٢٤٥].

كما يستند بعضهم إلى المعنى المعجمي لكل من الفضل والعفو، بقوله: ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق التلاوة: «وَلَا تَنسَوا الفَضلَ بَينَكُم» فندبه إلى الفضل، وقال تعالى: «وأن تعفوا أقرب للتقوى»، وليس للولي في هبة مال الغير إفضال منه على غيره، والمرأة لم يكن منها إفضال. وفي تجويز عفو الولي إسقاط معنى الفضل المذكور في الآية، وجعله تعالى بعد العفو أقرب للتقوى، ولا تقوى له في هبة مال غيره، وذلك الغير لم يقصد إلى العفو فلا يستحق به سمة التقوى[٢٤٦]. وههنا يبرز عنده اقتضاء المعنى بفضل المعنى المعجمي للمفردات التي يتشكل منها النسيج النصي، فتتشكل دلالة نصية تنسجم مع المعنى السابق وتكون أقوى من غيرها.

ويفصّل بعضهم مرتكزاً على المعنى المعجمي لـ «العفو» و«الفضل»، وما ينبني عليه في قوله تعالى: «إلا أن يعفون» (النساء)، «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح»، فيرون أن المقصود أن يبذل الزوج جميع الصداق، يقال: عفا بمعنى بذل، كما يقال: عفا بمعنى أسقط، وقال تعالى: «وَلا تَنسَوا الفَضلَ بَينَكُم» وليس لأحد في هبة مال الآخر فضل، وإنما ذلك فيما يهبه المُفضِل من مال نفسه، وليس للولي حق في الصَّداقِ، فلا يمكن أن يكون هو صاحب العفو (البذل أو الإسقاط)، ومن ثم لا يمكن أن ينسب إليه الفضل، فتعين أن المقصود بـ «الذي بيده...» هو الزوج. ذلك أن عفو الزوج بإكمال المهر هو صادر عن مالك مطلق التصرف بخلاف الولي[٢٤٧].

وارتكزوا على الأسس الجمالية، فأجابوا عن سبب العدول عن الخطاب إلى الغيبة أنه من باب التنبيه للمعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العفو، وهو امتلاكه عقدة نكاحها وحرمانها من الزواج ومبادرته بالطلاق، فالمعنى: إلا أن يعفون أو يعفو الزوج الذي حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج، ثم لم يكن منها سبب في الفراق، وإنما فارقها الزوج، فكان من المنطقي ألّا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها[٢٤٨].

ويسوق أصحاب هذا الرأي من بين الأدلة التي تبعد الولي وترجّح الزوج معطيات المقام التي تتمثل بالأعراف الاجتماعية والحديث النبوي وآراء الصحابة وأفعالهم، إذ يقولون: ليس للولي أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة، فلا يمكن حمل هذه الآية على الولي. من جانب آخر فقد روي عن النبي – صلى الله عليه وسلم – (أنه قال): «ولي عقدة النكاح الزوج»[٢٤٩]. وكذلك روي عن الإمام علي (ت ٤٠ هـ)[٢٥٠]. وعن سعد بن أبي وقّاص (ت ٥٥ هـ) أن أحدهم عرض عليه بنتاً له فتزوّجها، فلما خرج وليّها طلّقها وبعث إليها بالصّداق كاملاً، فقيل له: لمَ تزوّجتَها؟ فقال: عرضها عليّ، فكرهت ردّه. قيل: فلمَ بعثتَ بالصّداق؟ قال: فأين الفضل؟ يريد الفضل في الآية الكريمة السابقة من «ولا تنسوا الفضل بينكم»، ويُقصد بالفضل التفضل. أي: ولا تنسوا أن يتفضل بعضكم على بعض[٢٥١]. وبرواية أخرى أنه تزوج

امرأة، فطلّقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصّداق، وقال: أنا أحق بالعفو، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الآية أن العفو صادر عن الزوج[٢٥٢].

ويضيف ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) دليلاً عقلياً يعرف في كتب الأصول بانتفاء الدليل، فيقول: لو أراد الحق بقوله: «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» سيداً لأمة، وولد البكر خاصة لما ستره ولا كتمه، فلم يبيّنه في كتابه، ولا على لسان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وبذلك ليس في الآية دليل نصي أو أثر أو قياس يجعلنا نستبعد الزوج ونرجّح الولي[٢٥٣].

ثم يستعمل ابن حزم أسلوب السبر والتقسيم في عرض الاحتمالات الدلالية التي يحتملها النص، ليثبت أن الزوج هو صاحب العقدة، فيقول: إن الأولياء قسمان: القسم الأول: أبٌ لبكر وسيدٌ لأمة، وحظ هذين في كون عقدة النكاح بأيديهما، كحظ الزوج في كون عقدة النكاح بيده تماماً، وقد يسقط حكم الأب في البكر بأن يكون كافراً، وهي مؤمنة أو هو مؤمن وهي كافرة، أو بأن يكون مجنوناً، ويسقط أيضاً حكم السيد في أمته بأن يكون صغيراً أو مجنوناً. والقسم الثاني: سائر الأولياء الذين لا يلتفت إليهم، لكن إن أبوا إخراج الأمر عن أيديهم وعقد السلطان نكاحها، فهؤلاء حظ الزوج في كون عقدة النكاح بيده أكمل من حظهم، ومن هنا فأمر الأولياء مضطرب. ولا شيء بأيديهم جملة من عقدة النكاح، بل هي إلى الزوج، إن شاء أمضاها وإن شاء حلّها بالطلاق، ووجدنا أمر الزوج ثابتاً في أن عقدة كلّ نكاح بيده، ولا تصح إلا بإرادته بكل حال ولا تحل إلا بإرادته، فكان أحق بإطلاق هذه الصفة عليه. ثم يسوق دليلاً نصياً من داخل النص القرآني بقوله: و«البرهان القاطع قول الله – عز وجل –: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (الأنعام: ١٦٤). وقول رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام[٢٥٤]. فكان عفو الولي عن مال وليه كسباً على غيره فهو باطل، وحكماً في مال غيره فهو حرام، فصح أنه الزوج الذي يفعل في مال نفسه ما أحب من عفوٍ أو يقضى بحقه، وبالله تعالى التوفيق»[٢٥٥].

أما الرأي الثاني الذي يرى أن المقصود هو الولي، فأبرز من يمثله الإمام علي (ت ٤٠ هـ) كرم الله وجهه وابن عباس وآخرون، وهو مذهب مالك (ت ١٧٩ هـ)[٢٥٦]، والشافعي في أحد قوليه[٢٥٧]. ويعتمد أصحاب هذا الرأي على أدلة متنوعة للجانب الجمالي فيها نصيب كبير، فأبرزها اقتضاء المعنى الأنسب في ضوء المعطيات السياقية النصية، والسياق اللغوي، واتساق النظم بالاعتماد على الالتفات.

يذكر بعضهم اقتضاء المعنى في ضوء المعطيات السياقية؛ إذ يرى أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي؛ لأن الزوج قد طلّق، فليس بيده عقدة نكاح، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٥)، ولأن الولي هو الذي أكسبها عقدة النكاح، فله التصرف فيه بخلاف سائر مالها[٢٥٨].

كما يرتكزون على اتساق الكلام بالاعتماد على الالتفات، يذكر عنهم أن ذكر الزوج قد تقدم في قوله – عز وجل –: «وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ». ولو كان المراد بقوله تعالى: «أَوْ يَعْفُوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النكاح» هو الزوج، لقال مخاطباً الأزواج: إلا أن تعفوا، فلما عدل من مخاطبة الحاضر المبدوء به في أول الكلام (الزوج) إلى لفظ الغائب علمنا أن المراد منه غير الزوج[٢٥٩].

ثم يرتكز بعضهم على البعد الجمالي، فيقول: أن يكون المراد الولي أنظم في الكلام وأقرب إلى المرام، لأن الله تعالى قال: «إلا أَن يعفُونَ» ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو، فإن الصغيرة أو المحجورة لا عفو لها، فبين الله تعالى القسمين، والمقصود: إِلَّا أَن يَعفُونَ إن كنّ لذلك أهلاً، أو يعفو الولي الذي بيده عقدة النكاح، لأن الأمر فيه إليه، فإن الله تعالى أراد أن يميز الولي من الزوج والزوجة بمعنى يخصّه، فكنى عنه بقوله تعالى: «الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» بكناية مستحسنة، فكان ذلك أبلغ في الفصاحة، وأتم في المعنى، وأجمع للفوائد[٢٦٠].

ويرى بعضهم استناداً إلى عناصر الربط النصي المتمثلة بالضمائر، وما يقتضيه ذلك من اتساق في النظم، أن الأظهر هو الولي، لأن الله تعالى قال في أول

الآية: «ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ» إلى قوله تعالى: «وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُم»، فذكر الأزواج، وخاطبهم بهذا الخطاب، ثم قال: «إِلَّا أَن يَعْفُونَ» فذكر النساء «أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» فهذا ثالث، فلا يُردّ إلى الزوج المتقدّم إلا لو لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الوليّ، فلا يجوز بعد ذلك إسقاط التقدير بجعل الثلاثة اثنين من غير ضرورة(٢٦١).

ويسوق بعضهم دليل المعنى المعجمي بالتوافق الدلالي بين كل من اللفظين «يعفو/ يعفون» وما لذلك من قيمة تعبيرية جمالية، فإن قوله تعالى: «إِلَّا أَن يَعفُونَ» يعني: إلا أن يُسقِطنَ. وقوله تعالى: «أَو يَعفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» لا يتصوَّر الإسقاط فيه إلا من الولي، فيكون معنى اللفظ الثاني هو معنى اللفظ الأول بعينه، وذلك أنظم للكلام(٢٦٢).

كما يستمدون أدلتهم من معطيات المقام التي تتمثل بالأعراف الاجتماعية، إذ يقول بعضهم في ترجيحه: إن الله تعالى قال: «أَوْ يَعفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»، ولا إشكال في أن الزوج بيده عقدة النكاح لنفسه، والولي بيده عقدة النكاح لوليته، على القول: إن الذي يباشر العقدَ الوليّ، فقد ثبت بهذا أن الولي بيده تلك العقدة، فهو المراد، لأن الزوجين يتراضيان، فلا ينعقد لهما أمر إلا بالولي، بخلاف سائر العقود، فإن المتعاقدَين يستقلان بعقدهما(٢٦٣).

ويسوق الفخر الرازي مزيجاً من الأدلة يعتمدها فريق من الفقهاء ومنهم الرازي، وهي تتشكل من معطيات المعنى النصي، ومعطيات المقام المتمثلة بالأعراف الاجتماعية، تأييداً لهذا الرأي وردّاً على السابق، إذ يذكر «أن الزوج ليس بيده ألبتة عقدة النكاح؛ وذلك لأن الزوج كان أجنبياً عن المرأة قبل النكاح، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه، فلا يكون له قدرة على إنكاحها ألبتة، وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح، ولا قدرة على إيجاد الموجود، بل لا قدرة له على إزالة النكاح، والله تعالى أثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح، فلما ثبت

أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح، ثبت أن الزوج ليس هو المراد، بل الولي؛ لأن له القدرة على إنكاحها، فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج»(٢٦٤).

ثم إن القائلين بهذا الرأي ارتكزوا في ردهم على الرأي الأول بأدلة متعددة، من أبرزها ثلاثة:

الدليل الأول: أن الفعل قد ينسب إلى الفاعل تارة عند المباشرة وأخرى عند السبب، فيقال: بنى الأمير داراً، وضرب ديناراً، فالأمير تسبب في البناء وفي ضرب الدينار ولم يباشر، وبذلك فالظاهر أن النساء إنما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء، والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر تزوجها لا تخوض فيه، بل تفوضه بالكلية إلى رأي الولي، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه، فلهذا السبب أضيف العفو إلى الأولياء(٢٦٥).

والدليل الثاني: يقوم على الرد على قولهم: الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح، إذ يجاب على ذلك بأن العقدة قد يراد بها العقد، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡزِمُواْ عُقۡدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٥). وإذا سلمنا أن العقدة هي المعقودة فإن تلك المعقودة إنما حصلت وتكونت بواسطة العقد، وكان عقد النكاح في يد الولي ابتداءً، فكانت عقدة النكاح في يد الولي أيضاً؛ لأنها من نتائج العقد ومن آثاره(٢٦٦).

وأما الدليل الثالث: فيقوم بالرد على من يقول: إن المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه، إذ يجاب عليه بأن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ، لأنه إذا قيل: فلان في يده الأمر والنهي والرفع والخفض، فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه، بل المراد أن في يده أمر غيره ونهي غيره، فكذلك في الآية(٢٦٧).

ونلحظ في ضوء ما سبق أن الأدلة متقاربة في كلا الرأيين، فالمعطيات النصية تقود إلى الفهم الأول ومعهود النظم يوافق، لأن دلالة الاسم الموصول قد تعود على لفظ سابق، ويكون الأمر من باب الإحالة الداخلية داخل النص، ولا يختلف الأمر في

الرأي الثاني، إذ تؤدي تلك المعطيات إليه، فقد أسهم المقام في تحديد الدلالة للاسم الموصول كما رأينا، وبذلك كان الأمر من باب الإحالة الخارجية خارج النص، فضلاً عن الأسس الجمالية ومعطيات السياق الأخرى التي ارتكزوا عليها. وكل من الرأيين تحتمله المعطيات النصية ولا يخالف اتساق النظم في الآية الكريمة، ويسير في ضوء الشائع والمطرد في كلام العرب. وهذا ما يقتضيه المنطق التشريعي في القرآن الكريم الذي يترك متسعاً وتنوّعاً في تحديد المعنى، ينعكس على الحدود التشريعية، لغايات تقتضيها الحكمة الإلهية التي تراعي تنوع البشر وخلاف طباعهم ومتغيرات الزمان والمكان، فإن «النص قد يحتوي على معنيين ليس فقط للمجاز والإيحاء بالمعنى، ولكن أيضاً للسلوك والتوجه العملي داعياً الأفراد والجماعات للفعل، وتاركاً لهم حرية الاختيار في فهم عموم النص أو خصوصه، إطلاقه أو قيده، اعتماداً على المواقف المحددة لهذا المعنى أو ذاك. النص بهذا المعنى إمكانية ذات وجهين، ثم تأتي القراءة فتحدد هذا الوجه أو ذاك.... طبقاً لاختيار الإنسان الذي يحدد وضعه في العالم»[٢٦٨]. وهكذا، فالنص القرآني بأسلوبه المعجز جعل الدلالة متنوعة غير محددة، جعلها تراعي الطبيعة الإنسانية المتنوعة المختلفة في مزاجها وتلقيها للمعنى وفي عاداتها وتقاليدها، لهذا وضع الخالق سبحانه أمام المسلم نصّاً معجزاً غنيّاً يوحي بأكثر من رأي تشريعي، ليختار المسلم ما يناسبه ويتماشى مع واقعه.

ب - أثر الأسس النحوية الجمالية في الدلالة العَقَديّة :

أما النص المتصل بأمور العقيدة فنمثل له بآية قرآنية تشكل ميداناً للخلاف بين المعتزلة والجماعة، في فكرة التوحيد وتنزيه الخالق عن التجسيم والتشبيه، فضلاً عن علاقتها بمفهوم العدل الإلهي. قال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُولُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ (آل عمران: ١٨-١٩).

ينضوي هذا النص تحت فكرة التوحيد، بل يقع في صلب فكرة التوحيد، فضلاً عن فكرة العدل التي تتحقق ببعض الألفاظ بحسب رأي المعتزلة. والذي يميز هذا النص تعدد الصور التركيبية، وعلاقة ذلك بالتأويل المذهبي، فثمة قراءات متنوعة، لكل منها دلالة معينة، وقد وظِّفت جميعاً لصالح التأويل الذي يناسب فكر المفسّر وانتماءه المذهبي.

يبدو للمتتبع أن مناسبة النزول تسهم في تحديد الدلالة النصية في هذا السياق، ويذكر الطبري المناسبة، فيقول: إنما عنى – جل ثناؤه – نفي ما أضافت النصارَى الذين حاجُّوا رسولَ الله – صلى الله عليه وسلم – في عيسى من البنوّة، وما نسب إليه سائرُ أهل الشرك من أنّ له شريكاً، واتخاذهم من دونه أرباباً. فأخبرهم الله عن نفسه أنه الخالقُ كلّ ما سواه، وأنه ربّ كلِّ ما اتخذه الكفرة ربّاً من دونه، وأنّ ذلك مما يشهد به هو وملائكته وأهلُ العلم به من خلقه. فبدأ – جل ثناؤه – بنفسه، تعظيماً لنفسه، وتنزيهاً لها عما نسب إليه من أهل الشرك[٢٦٩]، فقال: شهد تعالى أَنّه لا إله إلا هو: أي: المتفرّد بالألوهية لجميع الخلائق، وأن الجميع عبيده وخلقه، والفقراء إليه، كما قرن شهادة ملائكته وأولي العلم بشهادته، وهذه خصوصية عظيمة للعلماء في هذا المقام. وسنّ لعباده أن يبدؤوا في أمورهم بذكره قبل ذكر غيره، مؤدِّباً خلقه بذلك[٢٧٠]. فقال: شهدت الملائكة وأولُو العلم أنّه لا إله إلا هو، وأن كل من اتخذ ربّاً من دون الله فهو كاذبٌ احتجاجاً منه لنبيه – عليه السلام – على الذين حاجُّوه من وفد نجران في عيسى[٢٧١]. وقوله: «لا إِلَهَ إِلا هُوَ» تأكيد لما سبق، و«الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»: الذي يتصف بالعزة عظمةً وكبرياء، وبالحكمة في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره. وقوله: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ» إخبار من الله تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام[٢٧٢]. ومعنى «الدين»، في هذا الموضع: الطاعة والذّلة[٢٧٣]. وأصل الدين في اللغة الجزاء، ثم الطاعة تسمى ديناً لأنها سبب الجزاء[٢٧٤]. وكذلك الأصل في «الإسلام»، فهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والإسلام ههنا: شهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، أو الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له[٢٧٥].

ولما وقف القاضي عبد الجبار(ت ٤١٥ هـ) عند هذا النص علّق على معنى الحال ومتعلقها الجار والمجرور (قائماً بالقسط) بنزعة اعتزالية، فقال: «يدل على أنه لا يفعل القبيح ولا يريده، ولأن من كان كل قبيح من قِبَله ويقع بإرادته لا يكون قائماً بالقسط»[٢٧٦]. فقد نفى الفعل القبيح عن الله تعالى؛ لأنه عادل لا يفعل إلا الأصلح، وأثبت الفعل للإنسان بفضل معنى الحالية السابق.

ويتضح التوجه الفكري في فهم النص أكثر من خلال الوقوف عند الصور التركيبية المتعددة له التي تتمثل بتعدد القراءات، لذلك لا بد من أن ننتقل إلى القراءات القرآنية وعلاقتها بالتوجهات الفكرية للمفسرين، وذلك حين يحللونها تحليلاً نحوياً دلالياً، فقد قرئت إحدى الآيتين الكريمتين بثلاث صور تركيبية مختلفة، لكل منها دلالتها وتوجيهها النحوي الخاص، وهي على الشكل الآتي:

١- شهد الله أنّه... إنّ... : هكذا قرأ الجمهور ومنهم ابن مسعود (ت ٣٢ هـ) بفتح الهمزة من «أنه»، على إعمال «شهد» في«أنه» الأولى، ليكون المصدر المؤول في محل نصبٍ، بنزع الخافض، وتكون الصورة التركيبية المفترضة: شهد بأنه...، أما كسر الهمزة من «إن» الثانية فعلى القطع والاستئناف[٢٧٧].

ويعلق الزمخشري على القراءة مبيناً معنى نحوياً يؤيد المذهب الاعتزالي، فيقول: وقرئ: «أنه» بالفتح، و: «إِنَّ الدين...» بالكسر على أنّ الفعل واقع على أنه بمعنى شهد الله على أنه، أو بأنه لا إله إلا هو. بتقدير حرف جر قبل المصدر المؤول، وقوله: «إِنَّ الدين عِندَ الله الإسلام» جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى[٢٧٨]؛ أي: تؤكد فكرة التوحيد في الجملة الأولى، ويرتكز على الجانب الجمالي، إذ يرى أن المعنى يكون من باب كمال الاتصال الذي يندرج تحت مفهوم الفصل، وذلك بأن كانت الجملة الثانية توكيداً للأولى.

ويفصّل الزمخشري المعنى النحوي بما يناسب كلاً من أصلي التوحيد والعدل عند المعتزلة، فيقول: «فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله: «لاَ إله

إِلاَّ هُوَ» توحيد، وقوله: «قَائِماً بالقسط» تعديل، فإذا أردفه قوله: «إِنَّ الدين عِندَ الله الإسلام» فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين. وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدّي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بين جلي، كما ترى»[٢٧٩].

ونلحظ أن الزمخشري في تعليقه على النص كان على طريقة المعتزلة من إنكار الرؤية، وقولهم: إن أفعال العبد مخلوقة له لا لله تعالى[٢٨٠]، فإنه بفضل المعاني النحوية المتمثلة بشرح معنى البدلية والحالية والاستئناف توصل إلى إثبات كل من أصلي التوحيد والعدل في النص السابق، وهو بذلك يرد على جمهور الجماعة من الفكر السني. ونلحظ أيضاً أنه جعل معنى الاستئناف توكيداً لوحدانية الخالق سبحانه ولعدله، إذ عبّر الزمخشري برؤية اعتزالية عن الانسجام بين معنى الجملة الاستئنافية والجملة السابقة التي تفيد الوحدانية والعدل.

ويضيف الرازي الأشعري مرتكزاً على الجانب الجمالي، عندما يبين المناسبة الدلالية ومدى التلاحم بين الجملة الاستئنافية والجملة التي قبلها، فيقول: ومن قرأ «إِنَّ الدّينَ» بكسر الهمزة، فوجه الاتصال هو أنه تعالى بيّن أن التوحيد أمر شهد الله بصحته، وشهد به الملائكة وأولو العلم، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال: «إِنَّ الدّينَ عِندَ الله الإسـلام»[٢٨١]. وكأنه جيء بهذه الجملة الاستئنافية الأخيرة إقراراً وتوكيداً لشهادة الله سبحانه وملائكته.

٢ - القراءة الثانية: شهد الله أنّه... أنّ...: قرأ بعض المتأخرين ومنهم الكسائي (ت ١٨٩هـ) بفتح همزتيهما، أي: شهد الله أنه لا إله إلا هو...أنّ الدين عند الله الإسلام. ويرى الطبري أنه من باب عطف المصدر المؤول الثاني على الأول بتقدير حرف عطف محذوف، يقول: فعطف بـ «أن الدين» على «أنه» الأولى، ثم حذفت «واو» العطف[٢٨٢]. وعليه تكون الصورة التركيبية المفترضة: شهد الله أنه لا إله إلا

هو...وأن الدين عند الله الإسلام. ونلحظ أن هذا الفهم اقتضى أصلاً تركيبياً مخالفاً لمعهود النظم وقواعده في كلام العرب، لكثرة الفصل بين المتعاطفين، ولحذف العاطف، فحذف العاطف قبل المصدر المؤول غير مألوف في أساليب العربية، وكثرة الفصل بين المتعاطفين بهذه الصورة التي يؤدي إليها الوجه غير مألوفة أيضاً، لذلك يُستبعد هذا الفهم بفضل قواعد النظم.

وقد روي عن بعض المفسرين أن المقصود: الله يشهد هو والملائكة والعلماء من الناس: أنّ الدين عند الله الإسلام. فهذا التأويل يدل على أن الفعل «شهد» إنما هو عامل في المصدر المؤول من «أنّ» الثانية التي في قوله: «أن الدين عند الله الإسلام». ويشرح الطبري هذا التوجيه، والمستخلص عنده أن تكون «أنّ...» الأولى وما دخلت عليه في تأويل مصدر في موضع نصب بنزع الخافض على وجه التعليل وعلى نية التأخير[٢٨٣]، بمعنى: شهد الله... لأنه واحد، فتكون مفتوحة في تأويل مصدر على تقدير نزع الخافض، ويكون الفعل «شهد» عاملاً في المصدر المؤوّل من «أنّ» الثانية وما دخلت عليه، وتكون الصورة التركيبية النهائية المفترضة: شهد الله أن الدّين عند الله الإسلام، لأنه واحدٌ (لا إله إلا هو)، ثم تقدم «لأنه واحدٌ (لا إله إلا هو)»، وسقط حرف الجر[٢٨٤]. بيد أن هذا الفهم اقتضى أصلاً تركيبياً غريباً، فالعرب لم تقدم العلة وتسقط الجار منها، لهذا يضعف الرأي المذكور، وقد دل على ذلك قواعد النحو المعهودة في أذهان العرب بفضل الكفاية اللغوية والسليقة التي يمتلكها الإنسان في تقبل الجمل، والتي استنبطت فيما بعد بمقولات نظرية في كتب النحو العربي.

وللمعتزلة توجيه آخر للقراءة المذكورة، إذ يرى أبو علي الفارسي أن توجيه هذه القراءة على بدل الكل من كل؛ أي: مصدر مؤول من «أن الدين عند الله الإسلام» بدل من مصدر مؤول من «أنه لا إله إلا هو...»؛ لأن الدين الذي هو الإسلام يتضمن التوحيد والعدل وهو مرادف له في المعنى، أو على بدل الاشتمال: مصدر مؤول

بدل من مصدر مؤول؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل. أو يكون المصدر المؤول الثاني بدلاً من القسط؛ لأن الدين الذي هو الإسلام قسط وعدل، فيكون أيضاً من بدل الشيء من الشيء.

ويظهر أن كل وجه له دلالة مختلفة، ولكنها جميعاً تنسجم وأصلي التوحيد والعدل، فالبدل من المصدر المؤول يكون على معنى التوحيد والعدل، والبدل من القسط يكون على العدل. ويظهر أيضاً أنّ لكل وجه أصلاً تركيبيّاً مفترضاً، فالصورة التركيبية المفترضة وفقاً للبدل من المصدر المؤول السابق تكون: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام، والمعنى إما على بدل الكل من كل وإما على الاشتمال. أما الصورة التركيبية المفترضة على وجه البدل من «القسط» فتكون: شهد الله أنه لا إله إلا هو...قائماً بأن الدين عند الله الإسلام. وما يلفت الانتباه أن الرؤية في تحديد الدلالة النحوية كانت رؤية معتزلي، فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من التوحيد والعدل[٢٨٥]. فانظر كيف يمتزج الدلالي بالنحوي في التحليل النحوي واللغوي والتأويل عامة، وكيف تتضح طبيعة المتلقي.

ويعقب أبو حيان الظاهري مستعيناً بالقواعد النحوية والبعد الجمالي ليستبعد التوجيهات السابقة، فيرى أن التوجيه على البدل من «أنه لا إله إلَّا هو» ليس بجيد؛ لأنه يؤدي إلى تركيب يبعد أن يأتي مثله في كلام العرب، ثم يمثل لفساد النظم من خلال مثال مصطنع شبيه بما يؤدي إليه وجه البدل، فيقول: وهو مثل: عرف زيد أنه لا شجاع إلاَّ هو، وبنو تميم وبنو دارم ملاقياً للحروب لا شجاع إلا هو البطل المحامي، إن الخصلة الحميدة هي البسالة. وتقريب هذا المثال: ضرب زيد عائشة، والعمران حنقاً أختك. فـ «حنقاً»: حال من زيد، و«أختك» بدل من عائشة، ففصل بين البدل والمبدل منه بالعطف، وهو لا يجوز. وفصل بالحال لغير المبدل منه، وهو لا يجوز أيضاً؛ لأنه فصل بأجنبي بين المبدل منه والبدل[٢٨٦].

كما يستبعد أبو حيان توجيه الطبري بتقدير حرف عطف، لكثرة الفصل وتفكيك النظم، فيقول: «خرّجها الطبري على حذف حرف العطف، (و) التقدير: وأن الدين... ووجه ضعفه أنه متنافر التركيب مع إضمار حرف العطف، فيفصل بين المتعاطفين المرفوعين بالمنصوب المفعول، وبين المتعاطفين المنصوبين بالمرفوع المشارك الفاعل في الفاعلية، وبجملتي الاعتراض، وصار في التركيب دون مراعاة الفصل، نحو: أكل زيد خبزاً وعمرو وسمكاً. وأصل التركيب: أكل زيد وعمرو خبزاً وسمكاً. فإن فصلنا بين قولك: وعمرو، وبين قولك: وسمكاً، يحصل شنع التركيب. وإضمار حرف العطف لا يجوز على الأصح»[٢٨٧].

ثم يضيف أبو حيان وجهاً جديداً يختلف عما سبق، فيرى أن الوجه هو أن يكون «أن الدين عند الله الإسلام» في موضع المعمول: للحكيم، على إسقاط حرف الجر، أي: بأن الدين...؛ لأنّ الـ «حكيم» وزنه «فعيل» للمبالغة: كالعليم والسميع والخبير، كما قال تعالى: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، وقال: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦)، ومعنى المبالغة تكرار حكمه بالنسبة إلى الشرائع أن الدين عنده هو الإسلام، والتقدير بحسب الأصل المفترض: لا إله إلا هو العزيز الحاكم بأن الدّين عند الله الإسلام. فلما شهد تعالى لنفسه بالوحدانية، وشهد له بذلك الملائكة وأصحاب العلم، حكم أن الدّين المقبول عنده هو الإسلام، فلا ينبغي لأحد أن يعدل عنه، وعدل من صيغة الحاكم إلى الحكيم لأجل المبالغة، وللمناسبة الإيقاعية مع الكلمة السابقة «العزيز»[٢٨٨].

ومما سبق يتبين لنا أن انفتاح النص على عدد متنوع من التأويلات المختلفة، هو النتيجة الطبيعية لاختلاف القراء، واختلاف ثقافتهم وظروفهم الاجتماعية والفكرية والدينية والسياسية وغيرها، واختلاف الزاوية التي يعالج القارئ النص من خلالها[٢٨٩]، كما اتضح أن تعدد الصور التركيبية المفترضة تتفاوت من حيث

القوة والضعف، في ضوء المعطيات السياقية وقوانين النظم، وذلك يعود إلى ثقافة المؤول ورصيده المعرفي من معهود النظم وذائقته.

٣ - أما القراءة الثالثة فهي بكسر الأولى وفتح الثانية: شهد الله إنّه... أنّ...: وهي قراءة ابن عباس، ويوجهها الطبري بإعمال «شهد» في المصدر المؤول من «أنّ» الثانية ومعموليها، وجعل «إنّ» الأولى مع الاسم والخبر اعتراضاً في الكلام غير عامل فيها «شَهد». ومعنى الكلام بحسب الأصل التركيبي المفترض: شهد الله - فإنه لا إله إلا هو والملائكة - أنّ الدين عند الله الإسلام، كقول القائل: «أشهد - فإني محقٌّ - أنك مما تعاب به بريء»، فـ «إن» الأولى المكسورة مع الاسم والخبر جملة معترضة، و«شهد» واقع على «أنّ» الثانية(٢٩٠)، فيكون المصدر المؤول من «أنّ» وما دخلت عليه في محل نصبٍ مفعولاً به لـ «شهد».

ويوجه صاحب الكشاف هذه القراءة بنفس اعتزالي؛ إذ يوظف معاني النحو لصالح الاعتزال، فيجعل معنى الاعتراض يعزز فكرة التوحيد والعدل، يقول: «وقرئ الأوّل بالكسر والثاني بالفتح، على أن الفعل واقع على «أنّ» (المفتوحة مع الاسم والخبر) وما بينهما اعتراض مؤكد. وهذا أيضاً شاهد على أن دين الإسلام هو العدل والتوحيد، فترى القراءات كلها متعاضدة على ذلك. فإن قلت: لم كرر قوله: «لا إله إلاّ هو»؟ قلت: ذكره أوّلاً للدلالة على اختصاصه بالوحدانية، وأنه لا إله إلا تلك الذات المتميزة، ثم ذكره ثانياً بعدما قرن بإثبات الوحدانية إثبات العدل، للدلالة على اختصاصه بالأمرين، كأنه قال: لا إله إلا هذا الموصوف بالصفتين، ولذلك قرن به قوله: «العزيز الحكيم» لتضمنهما معنى الوحدانية والعدل»(٢٩١).

ويذكر أبو حيان التوجيهات التي تحتملها القراءة، فيذكر وجهاً مهماً، وهو أنه أجرى الفعل «شهد»، مجرى «قال»؛ لأن الشهادة بمعنى القول، فلذلك كسر «إن»، وعليه لا يكون عندنا اعتراض بل أسلوب حكاية، ويكون الأصل المفترض: «قال الله: إنه لا إله إلا هو...». ويرد أبو حيان على توجيه الاعتراض الذي وظفه الزمخشري

لصالح الفكر الاعتزالي بلغة حادة تفتقر إلى الموضوعية، فبعد أن يرفض الوجه لكثرة الاعتراض بين عناصر النظم، يقول: «فانظر إلى هذه التوجيهات البعيدة التي لا يقدر أحد على أن يأتي لها بنظير من كلام العرب، وإنما حمل على ذلك العجمة، وعدم الإمعان في تراكيب كلام العرب، وحفظ أشعارها»[٢٩٢]. وهو بذلك يستهدف الزمخشري الذواقة لأساليب القرآن الكريم، صاحب «الكشاف» الذي يعد نموذجاً تطبيقياً رائعاً لنظرية النظم المتعلقة بالإعجاز القرآني التي رآها الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)[٢٩٣]. ثم يضيف بلغة المعلّم والمشرّع كعادته في البحر المحيط: «ذكرنا في مقدمة الكتاب (يريد البحر المحيط) أنه لا يكفي النحو وحده في علم الفصيح من كلام العرب، بل لا بدّ من الاطلاع على كلام العرب، والتطبع بطباعها، والاستكثار من ذلك»[٢٩٤].

ويظهر مما سبق أن التغير الاجتماعي والسياسي والثقافي والتطور المعرفي والتقدم في شتى ميادين الحياة، يمكّن الإنسان من أن يضفي على النص – ولاسيما الديني– دلالات جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل، وأن يجعل التأويلات التي تسبقه غير مقنعة، ولا تناسب التوجه الاجتماعي والثقافي والحضاري عامة الذي يعيش فيه، فكيف إذا كان هذا الإنسان في تأويل النص ينطلق من تصورات فكرية معينة، تختلف كليّاً عن تلك التي ينطلق منها الآخر؟ إن النص سيتحول عندئذٍ إلى سلاح أيديولوجي وحجة جدلية ضد الخصوم، إنه سيكون سلاحاً مزدوجاً يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ولنقد المذهب المخالف، ليكون أشبه بالشرطة والجيش وأجهزة الأمن على مستوى الفكر والثقافة وفي ميدان القيم الأخلاقية والعقائد الدينية[٢٩٥]؛ لأن الأيديولوجيا لا تؤمن بالحوار إيمانها بالتسلط والمواقع غير المتنافسة بين الأفكار، ابتغاء هزيمة الآخرين أو التنديد بهم[٢٩٦]. لهذا لا نستغرب القراءات السابقة للنص القرآني وكيفية توظيف الدلالة النصية وقوانين التركيب ومعاني العناصر النحوية وأبعادها الجمالية في خدمة التوجه الفكري الذي ينتمي إليه المتلقي.

وهكذا يبدو لنا من الأمثلة السابقة أن الأسس التي انطلق منها المفسرون في المفاضلة التي يجرونها في تحليلهم النحوي إنما تتشكّل أساساً من مكونات السياق الخارجية والداخلية، تتضافر، تلك المكونات فيما بينها، والجانب الجمالي الذي يرتئيه المفسر، فيرجح أو يضعف، أو يرفض، مقتنعاً بالمعنى الذي تشكل لديه بحسب ذائقته وفقاً لما يقود إليه السياق، ولعل الأمثلة الأخرى التي تجاوزناها لا تخرج عما عرضنا له فيما تقدّم.

النتائــج

نستطيع مما سبق أن نجمل النتائج التي توصلنا إليها بالآتي:

١ – امتزج النحوي بالجمالي في أحكام التحليل النحوي لدى المفسرين، فأصبح اللفظ الواحد يحمل بعدين: حكم قيمة نحويّاً يرجح ويضعف، وحكم قيمة جماليّاً يعكس الترجيح والتضعيف، وهذا يدل على أن المفسرين في إجراءاتهم التحليلية كانوا يضعون المعايير الجمالية وقوانين الكلام العربي بالحسبان، ولشدة اهتمامهم بذلك مزجوا بين النحوي والجمالي.

٢ – لجأ المفسرون إلى استحضار تراكيب مفترضة يستدعيها الشاهد المحلَّل، تدفعهم إلى ذلك عوامل معينة كان للجانب الجمالي منها نصيب وفير، وقلّبوا الظاهرة المحللة مقارنين بينها وبين التركيب المفترض، حريصين على قوانين العربية وسننها ومعاييرها الجمالية.

٣ – كانت المفردات ذات المعنى الجمالي في صميم المفاضلة بين أوجه التحليل النحوي لدى المفسرين، فقد رأينا أن الوجه يفضَّل على غيره؛ لأنه يقود إلى معنى أبلغ أو إلى نظم أحسن أو إلى فصاحة وتناسق أو ما أشبه ذلك، ورأينا أيضاً أن الوجه يستبعد؛ لأنه يقود إلى تفكيك النظم، أو إلى فساد المعنى، أو إلى التنافر أو ما أشبه ذلك. وهذا يؤكد أنهم يراعون البعد الجمالي عندما يتخيلون المعنى والتركيب الذي يقود إليهما الوجه، بعد أن يراعوا المقتضى السياقي للعبارة المحللة.

٤ – لم يقف المفسرون عند المفردات ذات البعد الجمالي في تحليلهم النحوي، ويحددوا المقصود بها، ولذا كانت من حيث المعنى الاصطلاحي رجراجة أو غائمة، تحتاج إلى تأمل واجتهاد أحياناً للوقوف عند المقصود بها، وقد يترادف بعضها وبعض، وهذا مألوف في سياق الثقافة اللغوية العربية عامة، فالمصطلح اللغوي قد يشكو من هذا الجانب.

٥ – كانت الفصاحة من المعايير الجمالية لدى المفسرين، فحرصوا على مراعاتها، وقد بالغ بعضهم، فكان يلهج بمفردة الفصاحة في محاكمة الأوجه بكثرة، وكان مفهوم الفصاحة لديه معياراً، يستحضره في سياقات يبدو أنها لا تستدعيه، فضيّق واسعاً؛ مما جعله يقع في بعض الاضطراب والتناقض، عندما واجهته أساليب قرآنية، لا تتفق ومعايير الفصاحة لديه.

٦ – كانت أسس التحليل النحوي عند المفسرين متنوّعة غنيّة، في محاكمة الأوجه ذات البعد الجمالي، فقد اعتمدوا على السماع، وآراء النحاة، وقواعد النحو وأصوله، وكانت معطيات السياق حاضرة متضافرة مع الجانب الجمالي في محاكمة الأوجه والمسوغات، لذا وجهتنا معطيات السياق الخارجي، مثل أسباب النزول، وآراء السابقين، والعادات والتقاليد، والأخبار التاريخية، ونحوها. كما واجهتنا معطيات السياق الداخلي أو اللغوي، مثل المعطيات التركيبية السابقة أو اللاحقة، ومعاني المفردات التي يتشكل منها التركيب، والمعنى الكلي لبعض العبارات أو المقاطع، والقراءات القرآنية، ورسم المصحف، والأداء، فبات تحليلهم بمجمله يتصف بالعلمية والإقناع.

٧ – كان لخصوصية المتلقي حضور ملحوظ في التحليل النحوي ذي البعد الجمالي، فما يراه بعضهم قوياً بليغاً ربما استضعفه آخر، ولعل ذلك ليس بالغريب، فالقرآن الكريم حمّال أوجه، نظراً لمعطياته النصّيّة الثرّة، ولاختلاف المفسرين وتفاوتهم في التكوين والجبلّة الثقافي التي فطروا عليها، فكان من الطبيعي أن يقود ذلك إلى تنوّع وخلاف في التلقي، ينعكس في الحوار التحليلي النحوي الجمالي لديهم.

٨ – أسهم الجانب الجمالي في التجاذب والحوار في ميادين الفقه والعقيدة، فباتت أحكام التحليل النحوي ذات البعد الجمالي من الأسس التي يرتكز عليها المفسرون الفقهاء والمتكلمون، في الحجاج والتأويل.

٩ - كانت نظرة المفسرين شمولية كلّيّة في تحليلهم النحوي الجمالي؛ لأنّ همهم الأساس وشغلهم الشاغل فيما يقومون به إنما هو المعنى القرآني وبيان إعجازه، فقد امتد بصرهم، فتجاوز حدود الجملة في محاكمة العنصر التركيبي؛ إذ ربطوا ذلك العنصر بسياقه القرآني، فتأملوا بما يحيط به من مكوّنات لغوية مجاورة أو غير مجاورة، وما يؤثر فيه من معطيات سياقية خارجية متنوعة، فكانوا يتأملون في تلك القضايا المختلفة، ثم يطلقون أحكامهم النحوية الجمالية.

١٠ - وعلى ذلك نستطيع القول: إنّ الجانب الجمالي كان حاضراً في أذهان المفسرين عندما يطلقون أحكامهم النحوية، وإن ذلك الجانب كان يراعى في تحليلهم النحوي، حين يتشكل المعنى في أذهانهم، فيرجّحون أو يستبعدون أو يؤوّلون أويتوصّلون إلى حكم تشريعي أو عقدي.

الهوامش

(١) أحمد مطلوب ، **عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده**، الكويت، ط ١، الكويت، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م، ص٥٠ – ٥٥.

(٢) للتوسع في مناقشة ذلك ينظر: حسن محمود الجاسم، **المدخل إلى تاريخ النحو**، دار التراث بحلب، ط ١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص٣٧ – ٧٢.

(٣) أبو حيّان النحوي، أثير الدين محمّد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط**، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض وآخرين، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م – ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، ١/ ٥٧٤.

(٤) الزمخشري، محمود بن عمر جار الله، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ٣/ ٦٤.

(٥) عاطف جودة نصر، **النص الشعري ومشكلات التفسير**، ط ١، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، ١٩٩٦م، ص ٩٦، وللمزيد، ينظر: محمدالمبارك، **استقبال النص عند العرب**، ط ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، ١٩٩٩م، ص ٤٣.

(٦) محمود حسن الجاسم، **تعدد الأوجه في التحليل النحوي**، ط ١، دمشق، دار النمير بدمشق، ٢٠٠٧م، ص ٩١.

(٧) روبرت هولب، **نظرية التلقي**، ترجمة عز الدين إسماعيل، ط ١، جدّة، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٤م، ص ٢٦.

(٨) مصطفى ناصف، **مسؤولية التأويل**، ط ١، القاهرة والإسكندرية، دار السلام بالقاهرة والإسكندرية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ١٤٣.

(٩) الزمخشري، **الكشاف** ١/١١٦.

(١٠) أبو حيّان، **البحر المحيط** ١/٢١٣.

(١١) ينظر مثلاً: مختار عطية، **الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز «دراسة بلاغية»**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د. ت، ص ٤٠ – ٥٠.

(١٢) حميد لحمداني، **القراءة وتوليد الدلالة**، ط ١، بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٣م، ص ١١٦.

(١٣) لطفي عبدالبديع، **التركيب اللغوي للأدب**، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون – الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، ١٩٩٧م، ص١٤٧.

(١٤) فخر الدين محمد الرازي، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط١، بيروت، دار الفكر ببيروت، ١٤٢٥ – ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ٣/٥٢٩.

(١٥) ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ٢/٤٤، ٧/١٣٦ – ١٣٧، ٨/٤٥٣ – ٤٥٤.

(١٦) الزمخشري، **الكشاف** ١/٣١٢.

(١٧) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٦٢٢.

(١٨) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٧/١٣٦ – ١٣٧، ٨/٤٥٣ –٤٥٤.

(١٩) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٦٢٢ – ٦٢٣.

(٢٠) تحسن الإشارة إلى أن أبا حيان لم يلتزم بموقفه الرافض للتضمين، فقد أجازه كما رأينا في الآية الكريمة؛ لأنه اضطر إلى ذلك، كما أجازه في مواضع أخرى، ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ٤/٢١٨ – ٢١٩، ٨/٣٨٠.

(٢١) صلاح فضل، **علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته**، ط ١، القاهرة، دار الشروق بالقاهرة، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ص ٤٥.

(٢٢) الزمخشري، **الكشاف** ٤/٤٦٥.

(٢٣) الزمخشري، **الكشاف** ٤/٤٦٥.

(٢٤) محمد عبد المطلب، **البلاغة والأسلوبية**، ط ١، بيروت والقاهرة، مكتبة لبنان ناشرون – الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ١٩٩٤م، ص ٤٨.

(٢٥) الرازي، **مفاتيح الغيب** ١٦/١٤٠.

(٢٦) الزمخشري، **الكشاف** ٢/٥٠، وتجدر الإشارة إلى أن قضية المفاضلة حرصاً على الغاية البلاغية عند الزمخشري لم تقتصر على تعدد الأوجه، وإنما شملت تعدد القراءات، فإنه يفاضل أحياناً بين قراءة وأخرى للغاية نفسها، وإن كانت تلك القراءات متواترة جميعاً، انظر مثلاً: الزمخشري، **الكشاف** ١/٨٧، ٢/٣٩٢.

(٢٧) الزمخشري، **الكشاف** ١/٣٢٨.

(٢٨) للمزيد من الأمثلة ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ١/ ٥٧٥، ٢/ ٢٨٧، ٤/ ٢٢٢، ٢٢٣، ٥/ ١٠، ٢٤٢، ٤١٤، ٤١٥، ٦/ ٣٤٨، ٣٦٧، ٤٢٣، ٤٤٣، ٤٤٤، ٧/ ٥٧، ٢٥٩، ٣١١، ٣١٢، ٣٧٠، ٤٣٦، ٨/ ١١٠، ٢١٨، ٢٦٨، ٢٦٩، ٣٠٤، ٥٠٢، ٥٢١.

(٢٩) محمد أرغون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط ١، بيروت، مركز الإنماء القومي ببيروت، د. ت، ص ١٤٦.

(٣٠) حميد لحمداني، **القراءة وتوليد الدلالة**، ص٢١٧ – ٢١٨.

(٣١) شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: إبراهيم إطفيش

وآخرين، ط ٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م، ٤٠٨/٦، وللمزيد ينظر مثلاً: الزمخشري، **الكشاف**، ٥٩٣/٢، والرازي، **مفاتيح الغيب** ٥٢٩/٣، ٩/ ٦٠٤، ١٤٠/١٦، ٢٦٨/٢٨، وأبو حيان، **البحر المحيط** ٥٧٤/١، ٦٦٦، ٢٦٠/٥، ٥١٩، ٤٦٩/٧.

(٣٢) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤٥٥/٤.

(٣٣) الزمخشري، **الكشاف** ٣٤/٣.

(٣٤) الرازي، **مفاتيح الغيب** ٢٢٣/٢١.

(٣٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ١٣٢/١١.

(٣٦) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ٢٣/٥ – ٢٤.

(٣٧) محمد محمد أبو موسى، **خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني**، ط٤، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، ص١٣.

(٣٨) مصطفى ناصف، **اللغة والبلاغة والميلاد الجديد**، ط ١، الكويت، دار سعاد الصباح بالكويت، ١٩٩٢م، ص١٠٠.

(٣٩) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ٢٣/٥ – ٢٤.

(٤٠) أبو حيان، **البحر المحيط** ١٩/٢.

(٤١) أبو حيان، **البحر المحيط** ٢٧٢/٢.

(٤٢) عاطف جودة نصر، **النص الشعري ومشكلات التفسير**، ص٨٥.

(٤٣) الزمخشري، **الكشاف** ٢٧٤/٤ – ٢٧٥. وللمزيد: ينظر: أبو حيان، **البحر المحيط** ٤/ ٣٤٦، ٣٤٩.

(٤٤) محمد بن محمد أبوالسعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم المعروف بتفسير أبي السعود**، بيروت، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د. ت، ١٩١/١.

(٤٥) أبو السعود، **تفسير أبي السعود** ٢٣٠/٢.

(٤٦) الأزهر الزناد، **دروس في البلاغة العربية: نحو رؤية جديدة**، ط ١، الدار البيضاء – بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م، ص٥٥.

(٤٧) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤٣٥/٥.

(٤٨) الزمخشري، **الكشاف** ١٨٩/٤.

(٤٩) الزمخشري، **الكشاف** ١٨٩/٤، وللمزيد عن تلك الألفاظ ينظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط ١، لبنان، مؤسسة الرسالة بلبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠ م، ٥١١/٦، ٣٦٨/٢١، والزمخشري، **الكشاف** ٤٣٥/١، ١٩٢/٢، ٧٠/٣، ١٨٩/٤، وأبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية

ببيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ٥٠٨/١، ٥٧٩/٢، وأبو حيان، **البحر المحيط** ٥١٠/١، ٥١٨/٢، ٤١٢/٣، ٤١٣، ٤٤٥، ٢٧٩، ٤٦١/٤، ٣٢٨/٥.

(٥٠) الزمخشري، **الكشاف** ٣٦٣/٤.

(٥١) الرازي، **مفاتيح الغيب** ١١٢/٢٨.

(٥٢) الرازي، **مفاتيح الغيب** ١٣٨/٢ – ١٤٠، وللمزيد ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ٢٣١/٣، ٢٩٣/٤ – ٢٩٤، ٤٣٨، ٤٤٥/٧، ٦٨/٨، ١٢٦، ٢٠٦، ٢١٨، ٣٩١.

(٥٣) ينظر مثلاً: الزمخشري، **الكشاف** ٦٤/٣، ٣٦٣/٤، والرازي، **مفاتيح الغيب** ١٣٨/٢، ١٤٠، ١١٢/٢٨، وأبو حيان، **البحر المحيط** ٢٣١/٣، ٢٩٤/٤، ٤٣٨، ٤٤٥/٧، ٦٨/٨، ١٢٦، ٢٠٦، ٢١٨، ٣٩١، ٣٠/٨.

(٥٤) ابن عطية، **المحرر الوجيز** ١٤٥/١.

(٥٥) مصطفى ناصف، **النقد العربي نحو نظرية ثانية**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ع٢٥٥، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٢٦.

(٥٦) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤١/٣ – ٤٢.

(٥٧) محمد عبدالمطلب، **البلاغة والأسلوبية**، ص٤٦.

(٥٨) الزمخشري، **الكشاف** ٧٦٢/٤ – ٧٦٣.

(٥٩) أبو حيان، **البحر المحيط** ١٧٢/٣.

(٦٠) الزمخشري، **الكشاف** ٢٧٠/٤.

(٦١) الزمخشري، **الكشاف** ٢٧٠/٤.

(٦٢) الزمخشري، **الكشاف** ٢٧٠/٤.

(٦٣) الزمخشري، **الكشاف** ٢٢٢/١.

(٦٤) الزمخشري، **الكشاف** ٢٢٢/١.

(٦٥) الزمخشري، **الكشاف** ٢٢٢/١.

(٦٦) أبو حيان، **البحر المحيط** ٥٨٤/١.

(٦٧) ابن عطية، **المحرر الوجيز** ١٩٩/٢.

(٦٨) الزمخشري، **الكشاف** ١٩٢/٢.

(٦٩) ابن عطية، **المحرر الوجيز** ٥٧٩/٢.

(٧٠) الطبري، **جامع البيان** ٤١٩/١٣.

(٧١) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤٦١/٤.

(٧٢) الزمخشري، **الكشاف** ٢/٧١.

(٧٣) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤/٢٤٤.

(٧٤) الرازي، **مفاتيح الغيب** ٢٨/٢٦٨.

(٧٥) بدوي طبانة، **البيان العربي**، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، ط٣، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، د. ت، ص ١٧.

(٧٦) محمد عبدالمطلب، **البلاغة والأسلوبية**، ص٣٦٧.

(٧٧) الزمخشري، **الكشاف** ١/٦٦٢ – ٦٦٣.

(٧٨) أبو حيان، **البحر المحيط** ٣/٤٨٧.

(٧٩) أبو حيان، **البحر المحيط** ٣/٤٨٧.

(٨٠) الزمخشري، **الكشاف** ١/٤٣٥.

(٨١) الزمخشري، **الكشاف** ٤/٣١١.

(٨٢) الزمخشري، **الكشاف** ٣/٣٤.

(٨٣) الزمخشري، **الكشاف** ١/٤٥٦ – ٤٥٧، ٢/٣١٢، ٤/١٨٩.

(٨٤) الزمخشري، **الكشاف** ١/٤٣٥.

(٨٥) أبو حيان، **البحر المحيط** ٣/٤١.

(٨٦) للتوسع في ذلك ينظر: محمد عبدو فلفل، **الشاذ عند أعلام النحاة: تعليله وتأويله والاستدلال به وردّه**، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد بالرياض، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ومحمود حسن الجاسم، **القاعدة النحوية تحليل ونقد**، ط ١، دمشق، دار الفكر بدمشق، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٦٨ – ٩٢.

(٨٧) أبو حيان، **البحر المحيط** ٣/٤٤٥.

(٨٨) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، ط٣، بيروت، دار صادر ببيروت، ٢٠٠٤م، (ف ص ح).

(٨٩) أبو الفتح عثمان ابن جنّي، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، ط ٢، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر، د. ت، ١/٣٤.

(٩٠) ابن جني، **الخصائص** ٢/٧.

(٩١) ابن جني، **الخصائص** ٢/٧.

(٩٢) ابن جني، **الخصائص** ٢/١٣.

(٩٣) حول العلاقة بين الفصاحة والبلاغة ينظر مثلاً: محمد محمد أبو موسى، **خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني**، ص ٦١ – ٧٤، رجاء وعيد، **فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور**، ط ٢، الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية، د. ت، ص ١١ – ٢٣،

٤٤ – ٦١، وعبدالمتعال الصعيدي، **البلاغة العالية – علم المعاني**، ط ٢، مكتبة الآداب بالقاهرة، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص ٢١ وما بعدها، وأحمد مصطفى المراغي، **علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»**، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ١٣ وما بعدها، وأبو محمد عبدالله ابن سنان الخفاجي، **سرّ الفصاحة**، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ٥٨ وما بعدها، وجلال الدين السيوطي، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، ط ١، القاهرة، مكتبة الآداب بالقاهرة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، ص٩٣ – ٩٤، وعبد الرؤوف زين الدين محمد ابن تاج العارفين، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط ١، القاهرة، عالم الكتب، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص٢٦٠، والحسن بن عبدالله أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩هـ، ص٧ – ٩.

(٩٤) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: جماعة من الباحثين بإشراف دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص١٦٧.

(٩٥) عبدالرحمن بن حسن حبنّكة الميداني الدمشقي، **البلاغة العربية**، ط ١، دمشق وبيروت، دار القلم بدمشق، والدار الشامية ببيروت، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ١٦/١.

(٩٦) ابن سنان الخفاجي، **سر الفصاحة**، ص ٥٩.

(٩٧) أبو حيان، **البحر المحيط** ٢٨٧/٧.

(٩٨) الزمخشري، **الكشاف** ٣٩٢/٤.

(٩٩) عاطف جودة نصر، **النص الشعري ومشكلات التفسير**، ص٩٠.

(١٠٠) محمد عبدالمطلب، **البلاغة والأسلوبية**، ص٤٧.

(١٠١) أبو حيان، **البحر المحيط** ١٢٦/٨، وللمزيد ينظر مثلاً: أبو حيان: **البحر المحيط** ٤١٨/٣، ٤٧١/٨.

(١٠٢) أبو حيان، **البحر المحيط** ٥٣٠/١، ٩١/٣، ٣٤٧/٨.

(١٠٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ١٤/ ١٤٥.

(١٠٤) ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ١٠٣/١، ١٥٩، ٣٩١، ٥٥٥، ٨٧/٢ – ٨٨، ٩٦ – ٩٩، ١٣٧ – ١٣٨، ١١١ – ١١٢، ١٦٩ – ١٧٠، ٢٣٦/٣ – ٢٣٧، ٣١٩ – ٣٢٠، ٣٤٩.

(١٠٥) ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ١٠٣/١، ١٥٩، ٣٩١، ٥٥٥، ٨٧/٢ – ٨٨، ٩٦ – ٩٩، ١٣٧ – ١٣٨، ١١١ – ١١٢، ١٦٩ – ١٧٠، ٢٣٦/٣ – ٢٣٧، ٣١٩ – ٣٢٠، ٣٤٩.

(١٠٦) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤٨١/١.

(١٠٧) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤٣٦/٣، وللمزيد انظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ٢٧٤/٢، ٣٠٥ – ٣٠٦ ، ٤٣٦/٣ ، ٤٤٩ ، ١٩٩/٤، ٣٤١/٥، ٢٣٢،٢٤٢/٨. وتجدر الإشارة إلى أن

أبا حيان لم يلتزم في مسألة رفض الوجه الذي يجري على نمط التقديم والتأخير دائماً، أو تضعيفه، وإنما أجازه أحياناً، فوقع في تناقض يخالف مذهبه في هذه المسألة، انظر مثلاً: أبو حيان: البحر المحيط ٨/٣٨٠.

(١٠٨) انظر مثلاً : أبو حيان، **البحر المحيط** ٨/٣٨٠.

(١٠٩) أبو حيان، **البحر المحيط** ٧/١٣٦ – ١٣٧، ٨/٤٥٣ –٤٥٤.

(١١٠) أبو حيان، **البحر المحيط** ٢/٤٤.

(١١١) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤/٢١٨ – ٢١٩، ٨/٣٨٠ في جوازه للتضمين من غير داع، و٥/٤٩٠ في جوازه لإسقاط الجار قبل الاسم من غير داع.

(١١٢) ذكر الباحث تمام حسان مصطلح قواعد التوجيه وأدرج ضمنها قسماً مما ذكرناه، وقسمها تقسيمات تختلف عما قمنا به، ينظر في كتابه **الأصول**، ص٢٢٠ – ٢٣٩، ولكن يبدو أن النظر إليها بحسب علاقتها بأسس التحليل النحوي يكون أكثر دقّة من الناحية المنهجية؛ لأن هذه القواعد مستمدة جميعاً من عناصر تلك الأسس، وهي: قضايا السماع والأصل وآراء النحاة والمعنى والقياس، للتوسع في ذلك ينظر: الجاسم، **تعدد الأوجه في التحليل النحوي**، ص١١٧–٢٠٠، ولابد من الإشارة إلى أن هذه الأسس أُطلق على قسم كبير منها تسميات مختلفة في الدرس النحوي قديماً وحديثاً، إذ يسميها البعض قرائن، ويسميها البعض الآخر أدلة، وهناك من يسميها قرائن حينما يستند إليها الذهن في الأحكام النحوية من غير تأمل أو إشارة صريحة، وأدلة عندما يشار إليها صراحة بوصفها مرتكزاً يُلجأ إليه، للتوسع في ذلك ينظر: زهرة الشيخ عبود، **التحليل النحوي للآيات الكريمة حتى نهاية القرن الثاني الهجري**، رسالة دكتوراه (مخطوط) جامعة حلب كلية الآداب، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص١٣٥– ١٤٦.

(١١٣) جمال الدين ابن هشام الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، حلب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، منشورات جامعة حلب بحلب، ص ١٣٨.

(١١٤) أبو حيان، **البحر المحيط** ٧/٢٨٧.

(١١٥) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤/٤٠٥.

(١١٦) أبو حيان، **البحر المحيط** ٤/١٧٠.

(١١٧) أبو حيان، البحر المحيط ١/٤٧١.

(١١٨) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٦٥٨، ٢/٢٨، ٤/١٧٠.

(١١٩) أبو حيان، **البحر المحيط** ٥/٢٠٦.

(١٢٠) ينظر مثلاً: أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٢٩٢ – ٢٩٣، ٢/٣٣٦، ٣/٤٨.

(١٢١) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٤٧١.

(١٢٢) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٥٨٤.

(١٢٣) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص ٤٣٢.

(١٢٤) أبو حيان، **البحر المحيط** ٢/٢٧٤، ٣٠٥ – ٣٠٦، ٣/٤٣٦، ٤٤٩، ٤/١٩٩، ٥/٣٤١، ٨/٢٣٢، ٢٤٢.

(١٢٥) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/٥١٨.

(١٢٦) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/١٤٨ – ١٤٩، ٢٨٦ – ٢٨٧، ٦٤٨.

(١٢٧) أبو البركات ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، ومعه كتاب «**الانتصاف من الإنصاف**» لمحمد محيي الدين عبد الحميد، حمص، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بحمص، ١٩٨٨ – ١٩٨٩م، ص ٧٠٩.

(١٢٨) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٤٨١ .

(١٢٩) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٥٣٤ .

(١٣٠) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٤٦، ٨٠ .

(١٣١) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٥٦.

(١٣٢) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٣٩٦.

(١٣٣) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٢٤٧.

(١٣٤) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ١٧٦.

(١٣٥) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٣٠٠.

(١٣٦) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٧٣٣.

(١٣٧) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٣٦١.

(١٣٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٨/٢٠٣ – ٢٠٤.

(١٣٩) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٣٩٥.

(١٤٠) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٢٩١.

(١٤١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/١٨٦–١٨٧، ٧/٢٨٤.

(١٤٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٢٠١.

(١٤٣) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/١٢٧.

(١٤٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/١٨٢.

(١٤٥) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣/١٨٠.

(١٤٦) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣/١٤٧.

(١٤٧) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣/٢٣٨.

(١٤٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٣٩٥.

(١٤٩) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣/٦١٥ – ٦١٦.

(١٥٠) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص١١٣.

(١٥١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/١٢٧، ١٨٢.

(١٥٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٢٩١.

(١٥٣) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٢٣٩.

(١٥٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٥٢٠.

(١٥٥) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٤٩٩.

(١٥٦) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٢٦٦ – ٢٦٧.

(١٥٧) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١/٤٣٣.

(١٥٨) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٣٣٥ – ٣٣٩.

(١٥٩) أبو حيان، **البحر المحيط** ١/١٠٣، ١٥٩، ٣٩١، ٥٥٥، ٢/٨٧ – ٨٨، ٩٦ – ٩٩، ١٣٧ – ١٣٨، ١١١ – ١١٢، ١٦٩ – ١٧٠، ٣/٢٣٦ – ٢٣٧، ٣١٩ – ٣٢٠، ٣٤٩.

(١٦٠) لم يلتزم النحاة بذلك، فتارة يحلّلون الظواهر اللهجية ضمن الأصول التي تمثّل الفصحى، كما فعل بعضهم في تحليل «ليس الطِّيبُ إلاّ المسكُ» في ضوء الأصول، وهي لهجة من لهجات العرب، تهمل فيها «ليس»، ينظر: ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٣٨٧ – ٣٨٩. وتارة يجعلون من الظواهر اللهجية أصولاً يقيسون عليها، كما فعلوا في تحليل قراءة «إنّ هذان لساحران» بتشديد «إنّ»، وغيرها من قراءات وشواهد شعرية منثورة في مؤلفات النحو، ينظر مثلاً: ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٥٧ – ٥٨، ٣٧٧. وقد رأى بعضهم أن الظواهر اللهجية لا ينبغي تحليلها في ضوء الأصول إذا خرجت عليها، فما كان لغة قوم لا يتأوّل، ينظر مثلاً: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق: أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، ط ١، جروس برس، ١٩٨٨م، ص٧٥، ولكن هذه الملحوظة لا تصحّ دائماً؛ لأن الفيصل أحياناً يضيع بين الشواهد التي تمثل الفصحى وبعض اللهجات، ولأن كثيراً من القراءات القرآنية جاء على الأصول التي تسير عليها اللهجات، ولعلّ انعدام وضوح الفيصل أحياناً بين الفصحى واللهجات والالتزام العام بقبول القراءات، وإن جاءت على لغة، هو الذي جعل الظواهر اللهجية تحلَّل في ضوء الأصول، أو تتّخذ أصولاً يقاس عليها في الفكر النحوي.

(١٦١) أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، **كتاب سيبويه**، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة، دار القلم بالقاهرة، ١٩٦٦م، ١/٣٢.

(١٦٢) سيبويه، **كتاب سيبويه**، ١/٣٢.

(١٦٣) ينظر مثلاً: سيبويه، **كتاب سيبويه**، ١/٣٢.

(١٦٤) ينظر مثلاً: ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٨٠، ٩٨.

(١٦٥) ينظر مثلاً: سيبويه، **كتاب سيبويه**، ٣٠٨/٢.

(١٦٦) تتفاوت الآراء في بعض المكونات السياقية وتتفق في بعضها الآخر وقد اجتهدنا في الرؤية التي قسمناها في المتن، وللمزيد من الاطلاع وتلمس ما قيل في المكونات السياقية ينظر: ردة الله الطلحي، **دلالة السياق**، ط ١، مكة المكرمة، مطابع جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٢٤هـ.

(١٦٧) الزمخشري، الكشاف ٤٣٥/١.

(١٦٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٨٧/٣.

(١٦٩) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٧/٣.

(١٧٠) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣٧٥/١.

(١٧١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/١.

(١٧٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣٧٠/١.

(١٧٣) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٥٣٤/٢.

(١٧٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢٠٨/٣.

(١٧٥) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٦٥٣/١.

(١٧٦) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢٦/٢.

(١٧٧) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢٣١/٣.

(١٧٨) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٧٧٣ – ٧٧٤.

(١٧٩) أبو حيان: **البحر المحيط**، ٦٤٠/١.

(١٨٠) أبو حيان: **البحر المحيط**، ٤٧١/١.

(١٨١) أبو حيان: **البحر المحيط**، ١٧٢/٣.

(١٨٢) أبو زكريّا يحيى بن زياد الفرّاء، **معاني القرآن**، حقّق الجزأين الأول والثاني: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار،القاهرة، دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٥٥م، وحقق الجزء الثالث: عبدالفتاح شلبي وراجعه: علي النجدي ناصف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٧٢م، ٨٨/١، ١١٨، ٣٠٤، وأبو حيان، **البحر المحيط** ٤٩٣/١، ٥٣٠، ٤٦٩/٨.

(١٨٣) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٥٣٠/١، ٩١/٣، ٣٤٧/٨.

(١٨٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣٤٦/٢ – ٣٤٧ .

(١٨٥) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٨٩٧.

(١٨٦) الزمخشري، **الكشاف**، ٧١٧/١.

(١٨٧) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ٢٤٧/٢.

(١٨٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣٨/٤ – ٣٩.

(١٨٩) الزمخشري، **الكشاف**، ٢٥٨/٤.

(١٩٠) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢٠/٨ – ٢١.

(١٩١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣١٤/٤ – ٣١٦، وهناك تأويلات أخرى لتوجيه الخروج الذي نلمسه في نظام الآية التركيبي، ونكتفي هنا بما ذكرنا، ينظر: أبو حيان، **البحر المحيط** ٣١٤/٤ – ٣١٦.

(١٩٢) ابن منظور، **لسان العرب**، (خ و ف).

(١٩٣) هي قراءة ابن مسعود وابن عباس، أبو حيان، **البحر المحيط**، ١٢٥/٣.

(١٩٤) هي قراءة أبي بن كعب، ينظر: أبو حيان، **البحر المحيط**، ١٢٥/٣.

(١٩٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٩٠/٣–٩١، وأبو حيان، البحر المحيط، ١٢٥/٣.

(١٩٦) يبدو أن الباحث محمد عابد الجابري ذهب مذهباً مختلفاً في مسألة التأثر والتأثير بين العلمين، لمناقشة ذلك وللتوسع في طبيعة العلاقة بين علمي الفقه والنحو ينظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط١٠، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٠٢ – ١٢٥، ومحمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط ٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ٢٠٠٤م، ص١٣– ١١٦، ١٢٥– ١٢٦، ١٦٦– ١٦٩.

(١٩٧) ينظر: محمود الجاسم، **تأويل النص القرآني وقضايا النحو**، ط ١، دمشق، دار الفكر بدمشق، الباب الثاني كاملاً.

(١٩٨) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٤٨٩/٣.

(١٩٩) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٤٨٩/٣.

(٢٠٠) عز الدين إسماعيل، **الأسس الجمالية في النقد العربي**، ط ١، مصر، دار الفكر العربي بمصر، ١٩٥٥، ص١١٥.

(٢٠١) الزمخشري، **الكشاف**، ٣٨٤/٤.

(٢٠٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١٢٠/٨.

(٢٠٣) الطبري، **جامع البيان**، ٩٣/١٤.

(٢٠٤) الزمخشري، **الكشاف**، ٤٩٠/٣.

(٢٠٥) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ٣٩٥/٤.

(٢٠٦) الزمخشري، **الكشاف**، ٧٤/١ – ٧٦.

(٢٠٧) الزمخشري، **الكشاف**، ٧٤/١ – ٧٥.

(٢٠٨) الزمخشري، **الكشاف**، ٧٨/١.

(٢٠٩) نعيم اليافي، **عودة إلى موسيقى القرآن**، مجلة التراث العربي ع٢٥ - ٢٦، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، تشرين الأول - كانون الثاني، ١٩٨٦ - ١٩٨٧م، ص٩٦.

(٢١٠) الزمخشري، **الكشاف**، ٥٣/٣.

(٢١١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢١٣/٦.

(٢١٢) الطبري، **جامع البيان**، ٣٨٤/٢١.

(٢١٣) الزمخشري، **الكشاف**، ١٧١/٤.

(٢١٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٤٥/٧.

(٢١٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٠/٢٥.

(٢١٦) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٠/٢٥.

(٢١٧) الزمخشري، **الكشاف**، ١٢١/٢.

(٢١٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٣٤١/٤.

(٢١٩) الطبري، **جامع البيان**، ١١٩/٢٠.

(٢٢٠) أبو حيان، **البحر المحيط**، ١٧٥/٧.

(٢٢١) صلاح فضل، **علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته**، ص ١٣٩.

(٢٢٢) الطبري، **جامع البيان**، ٢٧٨/٤.

(٢٢٣) الطبري، **جامع البيان**، ٢٧٨/٢٤.

(٢٢٤) الزمخشري، **الكشاف**، ٧٢١/٤.

(٢٢٥) الزمخشري، **الكشاف**، ٣١٢/٤-٣١٣

(٢٢٦) الزمخشري، **الكشاف**، ٤٠٢/٢.

(٢٢٧) محب الدين عبدالله بن الحسين أبو البقاء العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، ط ١، بيروت، دار الفكر ببيروت، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ٤١/٢.

(٢٢٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢٦٠/٥.

(٢٢٩) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٢٧٩/٣.

(٢٣٠) الزمخشري، **الكشاف**، ٢٣٠/١.

(٢٣١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٦٠٨/١ - ٦٠٩.

(٢٣٢) مصطفى ناصف، **مسؤولية التأويل**، ص١٧٩.

(٢٣٣) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ٣٠٠/١.

(٢٣٤) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٤٣٢ .

(٢٣٥) ابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ٢٤٧/١.

(٢٣٦) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٦٢٥/١.

(٢٣٧) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٦٦٦/١.

(٢٣٨) بدوي طبانة، **البيان العربي**، ص ٣٦.

(٢٣٩) أي: قبل أن يطأها أو يخلو بها، إذ لا بد من الإشارة ههنا إلى أن بعض الفقهاء رأى أن معنى «من قبل أن تمسوهن»: من قبل الخلوة بهن، ومنهم من رأى أن المعنى قبل الوطء وليس مجرد الخلوة، وهذا الخلاف يعود إلى التعدد الدلالي لاستعمال لفظ «المس» في العربية، لمناقشة ذلك ينظر: أبو بكر أحمد الجصّاص، **أحكام القرآن**، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي ببيروت، تصوير عن الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٤٣٨/١، وأبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة ببيروت، د. ت، ص٢١٨، ولم نتعرض لذلك في المتن لأنه لا يدخل في صميم موضوعنا.

(٢٤٠) أبو محمد علي ابن حزم، **المحلَّى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية ببيروت، د. ت، ١١٤/٩ – ١١٧، والطبري، **جامع البيان** ١٢٧/٥، وأبو الفداء إسماعيل ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط ٢، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ٦٤٢/١.

(٢٤١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢١٩، والجصاص، **أحكام القرآن** ٤٣٩/١، وابن حزم، **المحلى بالآثار**، ١١٤/٩ – ١١٦.

(٢٤٢) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٢٠.

(٢٤٣) للتوسع في فكرة التناص والأدلة النصية من القرآن الكريم ينظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، ٤٤٠/١ – ٤٤١.

(٢٤٤) الجصاص، **أحكام القرآن**، ٤٤٠/١.

(٢٤٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٨٥/١١.

(٢٤٦) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٢/٦ – ١٣٣.

(٢٤٧) ابن العربي، أحكام القرآن، ص٢٢١.

(٢٤٨) الرازي: **مفاتيح الغيب**، ١٣٢/٦ – ١٣٣.

(٢٤٩) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ٦٤٣/١، والحديث في: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ط١ ، حيدر آباد الدكن بالهند، مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٨٨هـ، ٢٥١/٧.

(٢٥٠) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ٦٤٤/١.

(٢٥١) الزمخشري، **الكشاف**، ٣١٥/١.

(٢٥٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٢/٦.

(٢٥٣) ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ١١٧/٩.

(٢٥٤) الحديث في: البيهقي، **السنن الكبرى**، ٤٥١/٢.

(٢٥٥) ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ١١٧/٩ – ١١٨.

(٢٥٦) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ٦٤٤/١.

(٢٤٧) الشافعي: محمد بن إدريس، أبو عبد الله المعروف بالإمام الشافعي: **أحكام القرآن**، تقديم وتحقيق: عبد الغني عبد الخالق، ومراجعة: محمد شريف سكر مع تعليق وفهرسة، ط ١، بيروت، دار إحياء العلوم ببيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص٢١٥، والجصاص، **أحكام القرآن**، ٤٣٩/١، وابن العربي، **أحكام القرآن**، ص٢١٩، وابن حزم، **المحلى بالآثار**، ١١٦/٩.

(٢٥٨) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ٦٤٤/١.

(٢٥٩) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص٢٢٠، والرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٢/٦ – ١٣٣.

(٢٦٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٢١.

(٢٦١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٢١.

(٢٦٢) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٢١.

(٢٦٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٢١.

(٢٦٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٣/٦.

(٢٦٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٣/٦.

(٢٦٦) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٣/٦.

(٢٦٧) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٣٣/٦.

(٢٦٨) حسن حنفي، **قراءة النص**، مطبعة إلياس العصرية، القاهرة، مجلة ألف (مجلة البلاغة المقارنة) العدد ٨، ١٩٨٨م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ص ١٥.

(٢٦٩) الطبري، **تفسير الطبري**، ٢٧١/٦.

(٢٧٠) الطبري، **تفسير الطبري**، ٢٧١/٦، وابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ٢٤/٢ – ٢٥.

(٢٧١) الطبري، **تفسير الطبري**، ٢٧٢/٦.

(٢٧٢) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ٢٤/٢–٢٥.

(٢٧٣) الطبري، **تفسير الطبري**، ٢٧٣/٦–٢٧٤.

(٢٧٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٩٤/٧.

(٢٧٥) الطبري، **تفسير الطبري**، ٦/ ٢٧٥.

(٢٧٦) القاضي عبدالجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة، دار التراث بالقاهرة، د. ت، ص١٤٢.

(٢٧٧) الطبري، **تفسير الطبري**، ٦/ ٢٦٨.

(٢٧٨) الزمخشري، **الكشاف**، ٣٧٣/١.

(٢٧٩) الزمخشري، **الكشاف**، ٣٧٣/١.

(٢٨٠) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٤/٢.

(٢٨١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٩٤/٧.

(٢٨٢) الطبري، **تفسير الطبري**، ٢٦٨/٦.

(٢٨٣) أطلق عليه مصطلح الشرط، ويريد به التعليل، وإطلاق مصطلح الشرط على مفهوم التعليل استعمله الفراء قبله، ينظر: الفراء، **معاني القرآن**، ١٩٩/١.

(٢٨٤) الطبري، **تفسير الطبري**، ٢٦٩/٦.

(٢٨٥) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/٢.

(٢٨٦) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/٢.

(٢٨٧) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/٢.

(٢٨٨) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/٢.

(٢٨٩) فاطمة البريكي، **التلقي والتأويل عند عبدالقاهر الجرجاني وحازم القرطاجني**، ندوة بعنوان: التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته، تحرير: سعيد توفيق، ط ١، الإمارات العربية المتحدة، جامعة الإمارات العربية المتحدة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مطبوعات الجامعة، ٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ، ص١٤١.

(٢٩٠) الطبري، **تفسير الطبري**، ٦/ ٢٦٨- ٢٧٠.

(٢٩١) الزمخشري، **الكشاف**، ٣٧٣/١-٣٧٤.

(٢٩٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/٢.

(٢٩٣) شفيع السيد، **البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم**، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص٦٧.

(٢٩٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٤٢٥/٢.

(٢٩٥) حسن حنفي، **قراءة النص**، ص ١٣، وللمزيد ينظر: محمد المبارك، **استقبال النص عند العرب**، ص١٦٩.

(٢٩٦) مصطفى ناصف، **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت، عالم المعرفة - ١٩٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، رجب ١٤١٥هـ / كانون ثان ١٩٩٥م، ص٢٢٠.